תרמ

11
28
10
49

ספר

ראשית בכורי

כולל

חדושים וביאורים בהלכות על כמה מסכתות שבש"ס ויבאר כמה סוגיות חמורות בפלפול ישר

וגם איזה דרושים יקרים.

חוברו מאתי

הצעיר לבית הלוי **שמעון יצחק** במהרי"צ **פינקעלשטיין**

רב ומו"צ דפה ק"ק באלטימארע.

בערלין.

בשנת **ראשית בכורי** לפ"ק.

בדפוס של ר' צבי הירש במוה' יצחק איטצקאווסקי.

הסכמות

מהרבנים המפורסמים המאורות הגדולים גאוני זמננו הי״ו.

הסכמת אדמו״ר הרב הגאון הגדול האמיתי עטרת תפארת ישראל רשכבה״ג מהור״ר יצחק אלחנן שליט״א אבדק״ק קאוונא.

בע״ה יום ה׳ י״ח מנ״א תרמ״ט קאוונא.

כבוד ידידי הרב הג׳ המפורסם חריף ובקי ויר״א כש״ת מו״ה שמעון יצחק הלוי פינקעלשטיין נ״י האבדק״ק באלטימארע.

אחדש״ה מכתבו היקר עם חדושיו היקרים הגיעו אלי ובאמת אין העת מוכשרת לי לעיין בהם רק מעט וראיתי כי נאמרים בתבונה ובדעת. אך מה שביקש ממני לבא בהסכמתי הנני להשיבו כי זה כמה שנים אשר הנני מתרחק מזה מחמת כמה טעמים וע״כ קשה עלי למלאות בקשתו בזה וה׳ יהיה בעזרו להוציא לאורה מחשבתו הרצויה וגם אני בל״נ אקבל ב״ה ספרו כשיוציא לאורה וכן הנני לבקש מנדיבי עמינו שיהיו בעזרו

ומחמת כבוד התורה באתי על החתום

ידידו יצחק אלחנן החופק״ק הנ״ל.

הסכמת הרב הגאון האמיתי פאר הדור ע״ה פ״ה מהור״ר יצחק מאיר שליט״א אבדק״ק סלאבאדקה.

בע״ה יום ה׳ י״ח מנחם אב תרמ״ט. פה ווי״ם סלאבאדקה.

כבוד ידידי הרב הג׳ המפורסם חריף ובקי וי״א כש״ת מהו״ר שמעון יצחק הלוי פינקעלשטיין נ״י האבדק״ק באלטימארע.

אחדש״ה מכתבו ראיתי ועיינתי בחיבורו „ראשית בכורי״ וראיתי כי נאמרים על ידי פלפול בהשכל ובדעת לכן אני נותן הסכמתי להדפיס הספר ראשית בכורי וה׳ יהיה בעזרו להוציא לאור את ספרו היקר וגם אני בל״נ אקבל בע״ה את ספרו כשיוציא לאורה וכן אני מבקש מאת נדיבי עמינו שיהיו בעזרתו

ומקומת כבוד התורה בעה״ח ומברכו בחיים ושלום.

יצחק מאיר החופק״ק הנ״ל.

הסכמת הרב הגאון חו״ב החכם מו״ר מרדכי שליט נ״י ויזרח מ״צ בק״ק קאוונא יע״א.

ראיתי פעולת גבר חכם בעוז איש תבונות הי ניהו הרב הגדול חו״ב מה״ו שמעון יצחק הלוי נ״י והנה כל דבריו נאמרים במועלות ודעת ונשענים על סברות אמיתות מספרי גדולי האחרונים וברכה במו ואמרתי לפעלא טבא. ישר כוחו וחילו לאורייתא וחפץ ה׳ בידו יצליח ומנדיבי עמינו אבקש יערב נא חין מלילתי עבור האי גברא רבה לעוזרו ולהביא ברכה אל תוך ביתם לקבל חבורו בסבר פנים יפות ועץ חיים היא למחזיקים בה

ובאתי על החתום יום ו׳ עש״ק מנ״א מטר״ת לפ״ק.

מרדכי שליט מ״ל פה קאוונא.

אזהרה.

איסור השגת גבול ידוע מן התורה וכן דינא דמלכותא דארעא היא כעין מלכותא דשמיא ואדם אוסר את שלו. ע״כ אמינא שאסור לשום אדם לדפוס ספר זה בלתי רשותי ובי״כ.

המחבר.

מודעה.

זאת כבר נודע ומפורסם כי בכל מקום שנזכר בספר שם עכו״ם גוי או כותי הכוונה על האומות שהיו לפנים כי את ה׳ לא ידעו והכחישו בבריאת העולם אמנם לא כן האומות אשר בצילם אנו חוסים המה הכירו את ה׳ והוקקים חוקים טובים וישרים מחויבים אנו להתפלל בשלומם כי המה מטיבים עמנו. הטיבה ה׳ לטובים ומטיבים אכי״ר.

הקדמת המחבר.

אמר ש"י הלוי: מדרך כל המחברים להציע בשער, סיבת הדבר אשר נשאו לבו להוציא לאור פרי מחשבתו, נוסף על מרבית ספרים הנמצאים מכבר, ומורגל בפי כל מי יתן והיה לבבנו להגות בספרים שחוברו מאת קדמונים אבירי הרועים, אשר לבם היה רחב כפתחו של אולם. והמחבר יתן התנצלות מה הגיע אליו להוציא לאור, והמעיין ישקול בפלס דבריו וישפוט לשבט או להסד. ואף כי לא כן אנכי עמדי, אחת היא לי מה שיאמרו עלי, אם תחשבו לי און על אשר הוצאתי מחברתי לאור או תעניקו לי מלא הפנים טיבותא, בכל זאת לא אמנע מלהביע לכם רוחי בשער, מה הגיעני על ככה להוציא לאור ספרי „ראשית בכורי".

קוראים יקרים, אלופי מדע ויודעי בינה! ידעתי גם ידעתי, כאשר יצא ספרי „ראשית בכורי" החוצה אזי יפגשון אותו פגעים רעים וישאלו אותו למי אתה ולאן אתה הולך, למה מהרת כה לעזוב את ביתך ואת מגורך ולנוע על פני רחבי תבל. עוד לא הבשילו האשכולות ולא פרחה הגפן ולפי רכות הגפן ודקות עצו עלול הוא לכל מקרה ופגע. הלא נאה לך היה אף יפה לשרש בלבנון נזעך עד יצא פרה ויציץ ציץ ועשה פרי תנובה לתורה ולתעודה, אז היה מאושר חלקך להלקם ביעקב ולהפיצם בישראל ומה היה לך כל החרדה הזאת?

אמנם שתי אלה הביאוני עד הלום להתיצב לפניכם וספרי בידי בימי עלומי. יען כי רואה אנכי בעליל מחברים רמים ונשאים אשר כבר נתנו ריח, ושם להם בתבל החכמה וגם עליהם יתנו בקול, ויפערו פיהם לבלי „חוק" לאמר מי ביקש „זאת" מידכם רמוס חצרי עם החבורים. „חידושיכם דמים מלאו", רק להרבות הון ולאסוף כסף, המעט לנו חוברי חבר צו לצו קו לקו. ואף כי זער שם וזער שם מחברים בחידושי תורת ה' פרפראות לחכמה נגד מחברים מחבלים כרם ה' צבאות פורצי פריץ בחומת דת קדשינו, אשר פיהם דובר שוא וימינם ימין שקר, בכל זאת עליהם לא יצעקו חמס למה תעשה כה להטות ישרים מני דרך וכמליצת המשורר.

אך אל הקודש פנימה בל תציצו,\
במופלא מעיני בשר אל תאיצו,\
כל עוד רוחכם בנחושתי חומר,\
תנו לה' כבוד ולבשו ענוה,\
למה תפרצו גבול, וה' תוה,\
עד פה תבא ה' יתן אומר.

ועל מי ישפכו חמתם על דורשי ה׳, השוכנים באהלי שם והצוללים במים אדירים, פורשים ידם לשחות בים התלמוד והעלו פנינים יקרים, עליהם יחפאו בדברים ויכו אותם בלשונם. לכן אמרתי לנפשי למה אגרע מהם ומה יתרון יהיה לי אם אמנע מלהוציא לאור את ספרי עוד איזה מועד, הבזאת אחסום פי המסטינים ומקטרגים, לכן אמרתי אוציא לאור וכל הדן אותי לכף זכות המקום ידין אותו לכף זכות.

והדבר השני אשר העיר את רוחי להוציא מחברתי לאור, הוא ע״פ מ״ש התנא (אבות פ״ב) הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עבירה דע מה למעלה ממך עין רואה ואוזן שומעת וכל מעשיך בספר נכתבים. ביאור המשנה נראה, כי ידוע ומפורסם לכל שחוש הראיה הוא דק ומהיר בתנועתו ופעולתו מחוש השמיעה. ואם ישמע אדם שלא עבר ארחות ימים מעודו כי עוברי הים ידעו בים דרך ובמים עזים נתיבה להוביל אני שיט אל מקום חפצם לא יאומן כי יסופר. לא כן אם יראה בעיניו ולבבו יבין ויתן אומן. וזהו ההבדל בין דורות הקודמים לדורות האחרונים. בדורות הקודמים התורה נקנת להם בחוש הראיה כמאמר חז״ל למה נקרא שמם צופים שצפו ברוח הקודש כי לנביא היום יקראו לפנים הרואה, יען שהיו משיגים הכל בחוש הראיה (ועיין ברמב״ם מהלכות יסודי תורה פרק ז׳). ובדורות האחרונים ירדו ממדרגה הזאת והיו לומדים מפי השמועה ובכל זאת היו עוד במדרגה מעולה כמאמר החכם אוזן שומעת תוכחת חיים בקרב חכמים תלין (משלי ט״ז) וכי יש תוכחה של מות, אלא אינו דומה לשומע התוכחה והמוסר מפי חיים לקורא מפי הכתב. כי אם שומע מפי חיים אזי נשרש בלבו יותר מכאשר יקרא מפי הכתב. כי אין התלמיד משיג כל כך עקר הדברים מתוך הכתב כמו בעל פה. וכל הלומד מתוך הכתב אין הדברים חיים בלבו כמו שומע מפי חכם חי. כאשר יאמר משל האשכנזי דער בוכשטבע טאֶדטעט, דער גייסט גיעבט לעבען,

דבר ספר ימית פועל כפים,
והרוח יפיח בו נשמת חיים.

ובזה ביאר החכם הרמבמ״ן מאמר חז״ל דברים שבע״פ אי אתה רשאי לאומרם בכתב (עד שהותר בדוחק משום עת לעשות לה׳ וכו׳) והיה כוונתם מתחילה שהתלמיד ילמוד מן החי, אבל בדורינו שהשכחה גוברת בכל יום ויום, לכן הותרה לנו ללמוד מתוך הכתב, למען יהיו לנו לעינים תמיד לבל ישכח ממנו. וזהו ביאור המשנה דע מה למעלה ממך, תן לבך לדורות הקודמים כי מלפנים היינו במדרגה מעולה עין רואה ואח״כ ירדנו ממדרגתם ובאזנינו שמענו איש מפי איש ובעת כל מעשינו צריכין לכתוב בספר. כי לולא נכתב אזי נשכח היש מהר, א״כ צריכין אנו לחוש לדברי הראשונים. ומזה הטעם שהשכחה גוברת עלינו לכן שמתי לי לחוק לכתוב על הגליון כל דבר חידוש אשר עלה על רעיוני בעת הגיתי בתורת ה׳. והנה כאשר שמתי עיני להחידושים אשר אתי בכתובים מצאתי אותם כי ראויים המה לאומרן, אמרתי אוציא אותם לאור למען יהיה לי למזכרת. וקראתי את שם הספר „**ראשית בכורי**״ יען כי הם ראשית פרי אשר הולידו רעיוני, גם נרמז בו שמי ושם אבי מורי יחיה כי „**ראשית בכורי**״ עולה למספר י״א מאות וארבעים ותשע כמנין ומספר שמי וזכרי „**שמעון יצחק בן מ״ר יהודה צבי הלוי**״. ויהי רעוא שספרי מעט הכמות ומעט האיכות יעלה לרצון לפני כל ויקבלו אותו בסבר פנים יפות, כי רבות עמלתי טרם שעשיתי מעט פרי בתורה, לכן אף אם ימצא הקורא דבר אשר יקשה לו בל ידחה אותו במהרה רק יעיין בו אולי ימצא מנוח. ואתן תודה וברכה לאבי מהמדרי המופלג י״א מ״ו **יהודא צבי הלוי** על אשר שתל אותי על מבועי התורה והמצוה ישלם לו ה׳ כפעלו.

ולשם ולזכר עולם אזכור את נשמת אמי מורתי הצנועה **מרת פייגה רבקה** ע"ה, שגם היא השתדלה בכל יכולתה לנחני בדרך ה'. וכמאמר החכם קמו בניה ויאשרוה בעלה ויהללה. ולכאורה למה מקדים בנים להבעל כי מן הראוי להקדים האב לבנים בהזכירם (ועיין באלשיך), ומובן ע"פ מה שאמרו חז"ל הני נשי במאי קזכיין בשנטרי לגוברייהו מבי כנשתא ואמטייהו לבנייהו לבי מדרשא, כי האישור וההילול האמיתי שאי אפשר להכחיש הוא ע"י הבנים והבעל שהם עדות חי וקיים מה טיבו של אשה זו. וכמעט אי אפשר להבעל שיתמיד בעבודת הבורא ושיהיו הבנים מגודלים על ברכי התורה אם אין להאשה השק וחפץ בה. ואין מן הצורך להפליג בשבחה רק להראות באצבע על הבנים והבעל מה הם, ומזה נראה בעליל תכונת מזגה ומהותה וזה יעיד על כולה. רק מהבעל אין הוכחה כל כך יען כי בהתאחדו עם רעיתו כבר הגיע למדרגת איש ושם דרך הישר לפניו לילך בו, אבל הבנים באשר היא ילדתם וגדלתם והכל כמעט תלויה בידה אם לרחקם או לקרבם להשי"ת, מאלו יש הוכחה יותר על האשה. וזהו קמו בניה ויאשרוה כי הם העיקר וגם בעלה ויהללה וכן אני אומר על אמי מורתי ע"ה קמו בניה ויאשרוה כי לא היה נפשה לבנים עשירים רק לבנים עוסקים בתורה ומורגל בפיה תמיד כי טוב סחרה מכל סחורה. תנצב"ה.

וכאשר עמסתי רחיים על צוארי ובאתי לבית חותני הנגיד מוהר"ר **אלי' ברעגער** נ"י אזי נתנו לי ארוחות כבוד שנים מספר, למען אוכל להגות בתורת ה' ואנכי למדתי בעיר ס' בין להקת הפרושים והגעתי להוראה (ובהיותי בן תשע עשרה שנה הסמיך אותי הרב הגאון אבדק"ק באריסאוו אשר היה מלפנים אבדק"ק אלעקסאט ואח"כ סמך אותי הגאון האמיתי רשכבה"ג אדמו"ר מוהר"ר יצחק אלחנן שליט"א). וכאשר ראיתי כי מצב המסחור ירד פלאים וקשה לי למצא מקום ללחמי וכאשר יאמר המשל

ברבות הטובה רבו אוכליה
ובאר מלא באין מטר ימעטו מימיה

כרוב טובם והסדם אשר אצלו עלי רבו צרכי והוצאתי וצרורות כספי וזהבי הורקו ויבשו, ואנכי כאשר ישבתי והגיתי אמרתי מאין יבא לחמי לכן הרהקתי נדוד לארץ אמעריקא לבקש לי מקום מנוחה להחיות את נפשי וב"ב ובאתי פה באלטימארע ומצאתי אנשים ישרים תמימי דרך, אמרתי לנפשי פה אשב כי אויתיה וכל ימי שבתי פה זה כארבעה שנים יש לי אוהבים כנפשי ויתמכו בידי, לחמי ניתן ומימי נאמנים ומתפרנס אנכי בכבוד ב"ה.

וברכתי תעלה לראשי משבירי עדת חברה ביקור הולים, אשר הנני הוסה בצלם זה ארבעה שנים. וכן יבורכו נדיבי עמי יראים ושלמים אשר בקהל גרין-שוהל מפה אשר יתמכו בידי כל ימי היותי פה. יברך ה' חילם יפרחו כגפן ישגשגו לברכה בקרב הארץ, עד עמוד הכהן לאו"ת. ומחזיקנא טיבותא לאוהבי וידידי ובפרט לבני עירי אשר עזרוני להוציא לאור את ספרי וגמולם מן השמים.

וכבר כתב בתשובת הרשב"א סימן תקפ"א הובא במ"א סימן קנ"ד דמדת התורה שהיא מפרסמת העושה מצוה.

ומקרב לבי ולבב עמוק אתן תודה לצור העולמים, אשר זכני עד כה לראות את ספרי „ראשית בכורי" יוצא כלול בהדרו מבית הדפוס עם ההסכמות מגאוני ארץ. ואהלי לה' שיעזרני ויתן לי עוז ואומץ גם על ימים הבאים לישב במנוחה ולהגות בתורת ה' ולהדש הדושים לאורייתא ולהוציא לאור יתר חבורי אשר אתי בכתובים. ואתן תודה גם לאוהבי המחזיקים אותי למען אוכל להגות בתורה כל ימי שבתי פה. ואת המעיין

בהספר „ראשית בכורי״, אבקש אולי ימצא איזה שגיאה ידינני לכף זכות, יען כי אנכי רחוק ממקום הדפוס ומלאכתי נעשה ע״י אחרים. ומובטחני בעזר צורי וגואלי אשר פדה נפשי מכל צרה שיעזר לי כדי להתמיד בלמודי ולהצליח ולהנהני בדרכי יושר לשקוד על דלתי ההכמה להבין אמרי בינה ונזכה לראות בבנין המקדש ולהנות בנועם ה׳ באור החיים ובביאת משיח צדקנו בב״י אב״י.

ומעתה אשא כפי בתפילה ובתחנונים
לנותן כח ליעף ולאין אונים
ירחם ה׳ עמו כימים קדמונים
ויביאנו לציון עירו ברננים.

דברי הכותב והותם בגילה וברעדה וברוב תודה

פה באלטימארע יום ד׳ כ״ד ימים לחודש מנחם אב שנת **ראשית בכורי** לפ״ק.

שמעון יצחק בן מהרי״צ הלוי **פינקעלשטיין**
רב ומו״צ דפה ק״ק הנ״ל.

ספר ראשית בכורי.

זאת אמרתי להתחלה על ש"ס.

כל המפרשים מקשים למה נקראת מסכתא ראשונה „ברכות" והרמב"ם ז"ל כתב בהקדמתו לסדר זרעים. משום דעיקר חיות האדם הוא מזונות האדם אשר יאכל האדם וחי בהם. ולפי שאי אפשר לאכול טרם שיברך תחילה. דאסור להנות בעולם הזה בלא ברכה. ולכן הקדים ברכות המזונות ושם נכלל ג"כ ברכות המצוה. והקדים ק"ש שהיא נוהגת בכל יום ולפי שאין נכון להקדים ברכות קריאת שמע לק"ש התחיל מאמתי קורין את שמע. ע"כ דבריו בשנוי לשון קלת.

והצל"ח כתב הטעם כדי לקשר סיום תורה שבכתב עם התחלת תורה שבעל פה. והנה זאת ידוע לנו כי העיקר של תורה שבע"פ הם בשלשה עשר מדות שהתורה נדרשת בהם. וע"פ י"ג מדות הללו הוציאו חכמי ישראל כל הלמודים בתורה. חוץ ממה שהיו מקובלים הלכה למשה מסיני. אבל הרוב הוא ע"פ י"ג מדות. ותחילת המדות הוא מק"ו כמו ששנינו בברייתא דר' ישמעאל. ותורה שבכתב סיומה „לכל היד החזקה לעיני כל ישראל" ודרשו חז"ל ששיבר את הלוחות לעיניהם. ושבירת הלוחות עשה משה מדעתו שדן ק"ו מפסח. כמו שמפורש במס' (שבת פ"ז). וכל הברכות לא מצינו בתורה מפורש רק ברכות המזון. אמנם ברכה שלפניה למדו חז"ל בריש כילד מברכין כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כל שכן וזהו קישור של תורה שבכתב לעיני כל ישראל עם מס' ברכות.

א) ולי נראה. דהנה בחדושי אגדות מהרש"א סוף מס' יבמות תמה על סיום המאמר „אמר ר"א אמר ר"ח תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם". והמאמר הזה נזכר בארבעה מס' היינו סוף מס' יבמות. נזיר. כריתות. וכתב המהרש"א שהמסדר הגמרא רצה לסיים בדברי אגדה. עכ"ל הטהור. אמנם כן על יבמות נזיר כריתות דברי המהרש"א ז"ל נדקו מאד. משום דאיתא בכתובות (דף כ') על פסוק וראה בנים לבניך שלום על ישראל דלא אתי לידי חליצה ויבום. רבי שמואל בר נחמני אמר כיון שבנים לבניך שלום על דייני ישראל דלא אתי לאנצויי. ופירש"י מי קרוב וקודם לנחלה משום הכי רצה לסיים בזה המאמר. אבל על מס' ברכות תרוצו אינו עולה יפה. כי איזה „אי שלום" נזכר במס' ברכות שהולך לסיים במאמר של שלום. ועוד הרי מקודם הביא מאמר האגדה השייכא. וכ"ל דהנה איתא במפרשים דברכות התורה היא סגולה לבל ישכח מה שלמד. וראיה לזה מצינו בגמרא מפורשת בנדרים (דף ל"ח) אמר ר"י בתחילה היה משה רבינו לומד תורה ומשכחה עד שנתנה לו במתנה. הרי נראה מהגמרא שאם התורה היא של הלומד אינה נשכחת ובמס' ע"ז (דף י"ט) איתא ואמר רבא בתחילה נקראת התורה על שמו של הקב"ה ולבסוף נקראת על שמו שנאמר בתורת ה' חפצו. ובתורתו יהגה יומם ולילה. ופירש"י נקראת על שמו של אותו תלמיד שטרח בה כדכתיב ובתורתו דמשמע של כל אדם ועיין בקדושין (דף ל"ב ע"ב וברש"י שם) משמע מדברי רש"י דבתחילה היינו קודם למודו ולבסוף היינו אחר שלמד ושנה בה הרבה וטרח בתורה. ונראה לומר כוונה אחרת בדברי רבא מהו בתחילה ומהו בסוף ע"פ מה שאמרו בריש כילד מברכין לוי רמי כתוב אחד אומר לה' הארץ ומלואה. וכתוב אחד אומר השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם. לא קשיא כאן קודם ברכה כאן לאחר ברכה. הרי נראה שע"י הברכות זוכה בדבר

שהוא מברך עליו שהוא שלו. ועפ"ז אני מפרש דברי רבא בתחילה היינו קודם שבירך ברכות התורה ולבסוף היינו אחר שבירך ברכת התורה כי קודם שבירך ברכת התורה נקראת התורה תורת ה'. ולבסוף היינו אחר שבירך ברכות התורה נקראת תורתו כי ע"י הברכות זוכה בה להיותה שלו.

ב) ובזה יש לפרש מאמר הקשה בנדרים (דף פ"א) מפני מה אין ת"ח מצויין לצאת מבניהם ת"ח אמר רב יוסף שלא יאמרו התורה בירושה הוא להם רבינא אמר שאין מברכין בתורה תחילה דאמר ר"י אמר רב מ"ד מי האיש החכם ויבין את זאת דבר זה נשאל לחכמים ולנביאים ולא פרשהו עד שפירש הקב"ה בעצמו דכתיב ויאמר ה' על עזבם את תורתי (ירמיה ט') היינו לא שמעו בקולי היינו לא הלכו בה אמר ר' יהודה אמר רב שלא ברכו בתורה תחלה. והדקדוקים בהמאמר הזה רבו. (א) למה ענשם הקב"ה על שלא ברכו בתורה תחלה לבל יהיו בניהם ת"ח. (ב) דברי רב קשה שאמר שפירש הקב"ה על עזבם את תורתי אי' נרמז בדברי הקב"ה שלא ברכו בתורה תחילה. (ג) דעיקר קרא הוא תמוה מי האיש החכם ויבין את זאת על מה אבדה הארץ? הלא ידוע לכל גודל עבירות שהיה ביניהם „ע"ז ג"ע ש"ד ושנאת חנם" ולמה לא ידעו להשיב. ונראה דהר"ן מביא בנדרים על פסוק חבור עצבים אפרים הנח לו אמר רב גדול השלום שאפילו ישראל עובדים ע"ז ושלום ביניהם אין כביכול יכול לשלוט בהם לרעה שנאמר חבור עצבים אפרים הנח לו. אבל משנחלקו מהו אומר חלק לבם עתה יאשמו וכו'. והנה ת"ח מרבים שלום בעולם כידוע ובעת החורבן היו תנאים ואמוראים צדיקים גדולי חכמי ישראל. וזהו השאלה על מה אבדה הארץ אף כי הוא ידוע לכל שהיו ביניהם עבירות חמורות. אבל הקושיא כיון שהיו ביניהם גדולי הדור למה לא הרבו שלום בעולם לבל יאונה להם רעה ולכן שמו חכמים ונביאים יד למו פיהם ולא ידעו מה להשיב. עד שפירש הקב"ה בכבודו ואמר להם על עזבם את תורתי „תורתי" דוקא שלא זכו להיות התורה נקראת על שמם יען שלא ברכו בתורה תחילה, ונרמז בדברי הקב"ה שלא היו יכולים להרבות שלום בעולם דודאי שכן מידת הת"ח להרבות שלום. אמנם ה"מ כשיש שלום בין הת"ח עצמם. אבל אם אין שלום בין החכמים וצרעת ממארת נגע המחלקה פרחה ביניהם איך יתקבלו דבריהם אצל המון העם. דכתיב התקוששו וקושו קשוט עצמך ואחר כך קשוט אחרים. והנה אם היתה התורה נתונה להם במתנה. אזי לא היה השכחה שולטת בהם כנ"ל. ואמנם על שלא ברכו בתורה תחילה. נשארה התורה תורת ה' ולא תורתם ושכחו מה שלמדו. וגברה המחלקות בין תלמידי שמאי והלל שלא שמשו כל צרכן כדאיתא בסנהדרין. ואם היו עוברין ח"ו על התורה. אזי אם ברכו בתורה תחילה היה שייך לומר דעברו על תורתם ולא היה העונש כל כך. אבל יען שלא ברכו בתורה אזי עוד נקרא תורת ה'. וזהו מרומז בתשובת הקב"ה אשר עזבם את תורתי! שהתורה שייך להקב"ה מפני שלא ברכו בתורה תחילה. ומעתה יבא לנו המאמר כאור — **מפני מה אין ת"ח מצויין לצאת מבניהם ת"ח** ומפרש ר"י הטעם **שלא יאמרו התורה ירושה הוא** להם וכו'. ורבינא אמר **על שלא ברכו בתורה תחילה.** ורבינא לפרש דברי ר"י בא. דבדבר שהוא שלו יכול אדם להוריש לבנו. אבל בדבר שאינו שלו אינו יכול להוריש לבניו — ולכן אמר מפני שלא ברכו בתורה. ולא זכו במתנה ונשארה התורה תורת ה' ולא תורתם. ואין אדם מוריש לבנו דבר שאינו שלו. מ"ה איכי נמצא בת"ח יוצאין מבניהם ת"ח יען שלא זכו בתורה. ומייתא ראיה מדאמר ר"י אמר רב. דמדבריו נשמע דאינו שלו הוא כשלא בירך בתורה תחילה כדפירשנו.

ג) ועפ"ז נראה לתת טעם שרבינו הקדוש קרא מס' ראשונה ברכות. להורות לנו במה שסידר המשנה לפני כל. גם משום זאת הכונה לבל תשכח מהם. לכן קרא שמה ברכות להודיע לנו שיברך ברכות התורה ועי"ז תנתן להם במתנה. ולולי זאת היה נכון לקרוא המס' ראשונה „ק"ש" שהיא מן התורה ובה התחיל. רק מטעם הנ"ל קרא שמה ברכות להורות לנו שהעיקר הוא ברכות התורה. ובזה יש לפרש מה שאמר בפ"ק דברכות (דף י"א). **מאי מברך אשר קדשנו במצותיו וצונו** וכו' **ור"י מסיים והערב נא** וכו' **אמר רב המנונא זו מעולה מכל הברכות** ועיין ברש"י למה היא מעולה. ולפמש"כ ניחא דהברכה זו ונתן לנו את תורתו וכן נותן התורה. והיינו להודיע לנו שהכל בברכה תליא. ולזה מסיימי רבינא ור' אשי שהם בעלי מסדרי התלמוד ג"כ על זאת הכוונה במאמר **אר"א אמר ר"ח** וכו' וזהו אמרו **ת"ח מרבים שלום בעולם** ע"י ברכות התורה שנאמר **וכל בניך למודי ה'. וכל** דוקא אפילו התלמידים ג"כ גורמים רב שלום בניך דהכא לפירוש רש"י שפירש ולבסוף היינו אחר שטרח בה. יש לדקדק מעט (כי מי שכבר למד הרבה אזי יצא מגדל ת"ח ונקרא

חכם). ולפירושי הכל ניחא כי אף בתחילת למודו אם מברך ברכות התורה נקראת תורתו ולומד ואינו שוכח. וגם הוא יכול להרבות שלום בעולם. דהנה באמרו ורב **שלום בניך** לכאורה מיותר שכבר אמר **וכל בניך למודי ה'**. לזה סיימו **אל תקרא בניך אלא בוניך**. דזאת ידוע שכל מחלוקת הוא נקרא סתירה ומי שעושה שלום הוא נקרא בונה. כי עיקר הבנין הוא חבור האבנים יחד. ולכן מי שהוא בעל לשון הרע נענש בנגעים בביתו ויסתרו את ביתו. ובאמרו כאן שהבנים יהיו ג"כ ת"ח. הוא לכאורה נגד מה שאמרו חז"ל **שאין מצוין לצאת מבניהם** ת"ח וכו' ולכן אמר אל תקרא בניך אלא בוניך שהם גורמים הבנין שהשלום הוא הבנין. ובודאי שבין הת"ח עצמם שלום ולא שכחו מה שלמדו. ומסתמא ניתן להם במתנה. וזהו מפני שברכו בתורה תחילה. ושפיר יש להם בנים ת"ח.

ד) **ובזה** ניחא לי מה שכאן מסיים הגמרא אל תקרא בניך אלא בוניך וביבמות לא מסיים אל תקרא. שהתם אין צורך רק לגוף הפסוק שת"ח מרבים שלום. וזאת הוא מפורש בפסוק וכל בניך למודי ה' וכו'. אבל הכא בברכות שהוא להורות לנו על ברכות התורה. וע"ז מביא שבניך היינו בנים של בניך. האמור ברישא דקרא היינו שהת"ח הולידו ג"כ ת"ח. וזהו אומר **אל תקרא בניך אלא בוניך** שבונים העולם ע"י השלום שלא הרבו מחלוקות יען שלא נשכח מהם דבר ע"י הברכות התורה. ואתם ה' עוז לעמו יתן היינו התורה שנקראת עוז וכאשר נתן לנו את התורה במתנה שוב אין שכחה שולטת בהם ואין מחלוקות בין הת"ח. ואז **ה' יברך את עמו בשלום**.

ברכות (דף ב') בגמרא **תנא אהיכא קאי דקתני מאמתי וכו' ותו מ"ש דתני ערבית ברישא לתני דשחרית ברישא ומשני תנא אקרא קאי דכתיב בשכבך ובקומך והכי קתני וכו' ואיבע"א יליף מברייתו של עולם דכתיב ויהי ערב ויהי בוקר** וכו' ועיין בגמרא ולכאורה יש לדקדק בזה.

א) וכי לא ידע המקשן דתנא קאי אקרא הלא אפילו בר בי רב דחד יומא יודע היטב שיש פסוק מפורש בתורה שמחויבין אנו לקרות ק"ש ומאי פריך המקשן תנא אהיכא קאי. ב) מאי ותו הרי בכל מקום דפריך הגמרא ותו' תלי' בקושיא הקודמת וכאן אין המשך בקושיא שלפניה. ג) בכל הש"ס וסוגיות התלמוד כאשר מתרץ הגמרא שני תרוצים אזי התירוץ השני יפה יותר מתירוץ קמא וכאן בתירוץ הראשון מתורץ שני הקושיות ובתירוץ בתרא אינו מתורץ רק קושיא שניה.

א) ונראה לבאר הגמרא דהמקשן ג"כ ידע שיש איזה פסוק בתורה אבל סבר דלא נוכל לומר דקאי אקרא דא"כ הוי ליה לתנא למתני לשנא דקרא „ובשכבך" ולא בערבית אלא ע"כ לא קאי אקרא א"כ פריך הגמרא **מ"ש דתני ערבית ברישא לתני דשחרית ברישא**. ועל זה מתרץ הגמ' דלעולם קאי אקרא דכתיב בשכבך והא דקשה לך לשנא דערבית. והכי קתני **זמן ק"ש דשכיבה אימתי** ושינה התנא במשנה. ועתה יוצא כנוגה התירוץ ואבע"א דלתירוץ קמא צריכין לשבש המשנה ולתירוץ בתרא יפה מני אף בלא שיבוש ותנא אקרא קאי והא דקשה לך לשנא דערבית גילה לן דילפינן מברייתו של עולם דלתני בכל מקום ערבית ברישא וכן צריך לשנות לשנא דקרא דכתיב ויהי ערב וק"ל.

שם (דף מ') בגמרא **אמר רב טול בריך אין צריך לברך** וכו' **ורב ששת אמר אפילו גביל לתורא נמי א"צ לברך דאמר אסור לאדם שיאכל טרם שיתן לבהמתו** ע"ש ברי"ף דגרס דאמר ר"י אמר שמואל והרא"ש גורס אמר רב הונא אמר רב משמע דתליא זה בזה אם גרסינן ר"י צריך למגרס שמואל ואם גרסינן ר"ה צריך למגרס רב ולכאורה מאי תליא זה בזה.

ונראה דלכאורה קשה מרב אדרב דלעיל אמר דדוקא טול בריך א"צ לברך אבל גביל לתורא צריך לברך והוא גופא אמר **אסור לאדם שיאכל טרם שיתן לבהמתו** ומביא קרא ע"ז. אח"כ מצאתי שגם המעדיו"ט הרגיש בזה ותירץ דהוי כמו הבא מלח הבא ליפתן. אבל תירוצו אינו מספיק דמאי דמיא זה לזה בשלמא הבא מלח הבא ליפתן אינו אלא כדי שיהא פרוסה של ברכה נאכלת בטעם כמש"כ רש"י אבל גביל לתורא ממילי דסעודה הוא דהא אסיר לאדם שיאכל טרם שיתן וכו'. ונראה דלזה כיונו הרי"ף והרא"ש דהרי"ף גורס שמואל כדי שלא יקשה מרב דלעיל אדרב וא"כ שפיר גורס רב יהודה אבל הרא"ש גורס רב א"כ יקשה מרב אדרב. מ"מ ניחא דהנה איתא בחולין דף מ"ד ברש"י סתם שמעתתא דרב דברי בתרא ר"י אמר להו בגו מדרשא וא"כ ניחא דאיכא למימר דשמעתא קמייתא

לא רב אמרה אלא רב יהודה בגו מדרשא וא״כ איכא למגרים אליבא ר״ה אמר רב ואכמ״ל.

פסחים (דף ל׳ ע״א) **אמר רבא חמץ בזמנו אסור שלא בזמנו מותר כרי שמעון** ועיין במ״א (סימן תמ״ז סעיף י״א מ״ד) שהרבה לתמוה על דברי הטור שכתב דאף לאחר הפסח צריך לשער בששים ומסוגיא זו דהא **אמר ר״י חמץ בזמנו בנ״ט לאחר זמנו מותר כרי שמעון** א״כ מוכח דלאחר זמנו אפילו בלא ששים מותר ורבא פסק אח״כ הלכתא לאחר זמנו מותר כרי שמעון ועוד דאי בש׳ אפילו לר׳ יהודה שרי דמהיכי לחמיר ביה יותר משאר איסורין ועוד דפריך והא קנסא קנים ר״ש ומשני ה״מ בעיניה אבל ע״י תערובות לא ומאי פריך וכי ס״ד שמשום קנס יהיה חמור מכל אסורין ע״ש היטב.

א) ונראה לתרץ דברי הטור כי הנה ביו״ד (סי׳ ק״ו ס״ק א׳) כתב **חתיכה שבלעה איסור ואין בה ששים לבטלו שנפל לקדרה אם יש במה שבקדרה ששים מצורף עם חתיכה עצמה כנגד האיסור הבלוע בה מותר אבל חתיכה עצמה אסורה לפי שהאיסור שבה איני נפלט לגמרי** ע״כ וזהו דעת הרשב״א. ועיין (בש׳ חוות דעת ס״ק א׳) מה שכתב טעמא דמלתא על פי מה שאיתא במרדכי דהיכי שהיתר לא הוי ניכר קודם לא שייך ביטול והנה בזמן שאיסור היה בתוכה איתעבד להיתר גופא איסור ולוקה על חצי זית היתר וחצי זית איסור ומשום הכי החתיכה עצמה שבלעה האיסור שהיה על החתיכה גופא שם האיסור דהא כשהיה האיסור בתוכה היתה מצטרפת להלקות משום הכי משהו איסור שנשאר בתוכה לא נתבטל בתוכה כיון שקודם הביטול לא היה ניכר ההיתר דהא הי׳ על ההיתר גופא גם כן שם איסור לא מבטל להאיסור וכסברת המרדכי הנ״ל עכ״ל בקיצור לשון. ונראה על פי זה דהיכא שנפל חמץ בתוך הפסח בששים לכאורה לא שייך ביטול אף לאחר הפסח והוא ע״פ מה שאיתא במ״א (ס׳ תמ״ה ס״ק ו׳) הביא המרדכי פ״ב דפסחים. **חטה שנמצאת בפסח בתרנגולת שצריך לשרוף כל התרנגולת ואפילו למכרו לעכו״ם אסור אע״ג דהוי מכירה לעכו״ם חוץ מדמי איסור שבה דהא גוי אינו נותן כלום עבור טעם החטה שנמצא בתרנגולת.** וכתב הטעם דטיפה לחלוחית שסביב החיטה היא חמץ וקיימ״ל דיין נסך כיון שהוא דאורייתא איסור תערובתו לא בטל ולא מהני מכירה חוץ מדמי יי״נ שבו וה״ה גבי חמץ עכ״ל המרדכי. **ב)** וכתב המחלית השקל וז״ל אחר שהאריך משא״כ ביין דהוי לא בטל וע״י התערובות כל היין נאסר א״כ לא מהני מה שמכר חוץ מדמי איסור דהא נעשה הכל איסור וכ״ז ביי״נ גמור דהוי עקרו מן התורה אבל סתם יינם דעקרו מדרבנן לא. ולכן הקילו דאפילו יין ביין מוכרו חוץ מדמי איסור שבו ע״ש בגמרא (וביו״ד ס׳ קל״ד) וא״כ גבי חמץ דהוי ג״כ אסורו מן התורה וטפה לחלוחית שסביב החיטה דנעשה חמץ ונבלעת בכל התרנגולת וא״כ כל התרנגולת אסורה והוי כמו לא בלא דלא מהני מכירה חוץ מדמי איסור שבה מטעם הנ״ל עכ״ל. א״כ נעשה ההיתר איסור הנאה. הרי בפסח הוי על ההיתר שם איסור אלא שלאחר הפסח בא הביטול א״כ כיון דבפסח הוי על ההיתר שם איסור א״כ לא הוי ההיתר ניכר קודם הביטול משום דקודם הביטול הוי על ההיתר גופו שם איסור. **ג)** והנה הכא **אמר רבא** סתם **חמץ בזמנו וכו׳ שלא בזמנו מותר כר׳ שמעון** משמע אף שנפל החמץ בתוך הפסח וא״כ מקשה הא ר׳ שמעון קנסא קא קנים וא״כ צריך ביטול לאחר הפסח בששים ובזה לא שייך ביטול ועל זה מתרץ דע״י תערובות לא קנים. פירש לא צריך ביטול כלל ולא חל עליו כלל שם האיסור של קנס על החמץ שלאחר הפסח וא״כ לא שייך קנס דהא לא נהנה מחמץ כלל ולמה לי׳ הביטול וזה דוקא בשים ששים ולא מורגש הטעם אבל בפחות מששים מורגש הטעם של חמץ ור׳ שמעון קנים לגבי להנות מחמץ והשתא ניחא הטעם של׳ לא קנים דאי נימא כשיטת שאר פוסקים דאפילו בפחות מששים לא קנים קשה הא מורגש הטעם של חמץ ולפ״מ שכתבנו הכל ניחא. וגם כן מתורץ שלא יוכל לומר כר״י משום דהיכא שנפל בתוך הפסח א״כ לאחר הפסח לא שייך ביטול בששים וממילא אסור וק״ל.

ברמב״ם (פרק א׳ הלכה ג׳) הלכות חו״מ **אין לוקה על חמץ בפסח לא משום בל יראה ולא משום בל ימצא אלא א״כ קנה חמץ בפסח.**

והנה אחרונים הקשו על הרמב״ם הא אנן פסקינן דכל מלתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני וא״כ אינו מועיל הכא הקנין. עוד קשה על מה דאיתא בתשובת ש״א ס׳ ע״ב דבחמץ שקיבל עליו אחריות שעובר עליו על בל יראה ובל ימצא איכי מועיל אם מבטל ואין מקיים העשה כלל ע״ש מלתא בטעמא. וא״כ למה ליה

להרמב"ם ז"ל למימר שמשכחת שקנה חמץ בפסח ועל זה קשה הא עדיין ניתק לעשה כמו שהקשה הלח"מ והולרך דוקא לתרץ דאיירי שקנה בשביעי של פסח והיה בשבת ולמה לן כל זה הוי ליי למימר משכחת כגון שקיבל חמץ בפסח וקיבל עליו אחריות ובזה לא שייך ניתק לעשה וכן איתא בש' נל"ק. ונראה ליישב כל זה ומקודם ניישב קושיא ראשונה והוא. א) הנה דעת הפ"י בחידושיו לפסחים דף ה' דבחמץ של הפקר עובר עליו בבל יראה ובל ימצא והנה איתא במס' ב"ב ישראל שנתן כסף לעכו"ם בעד חפץ הדבר שקנה ממנו הוי הפקר כי תיכף שקיבל ממנו המעות מפקיר הוא את הדבר ועיין בקצות החושן (סי' ק"ה ס"ק ד') והנה בספר ח"ד בסוף (סי' א') כתב דהא דאמרינן לא מהני היינו היכא שמתקן האיסור אבל אם לא מתקן האיסור אמרינן מהני. ועפ"ז ניחא דעת הרמב"ם ז"ל דיי"ל דהרמב"ם מיירי שקנה חמץ מנכרי וא"כ תיכף שקבל הנכרי הכסף נסתלק הנכרי והחמץ הוי הפקר אף שעדיין לא זכה הישראל. וא"כ אף אם נאמר דלא מהני הקנין מ"מ יהא הישראל עובר בבל יראה ובל ימצא. משום דהא על חמץ של הפקר נמי עובר אלא שהוא עדיין לאו שאין בו מעשה. אבל מ"מ יהא עובר עליו בבל יראה. וא"כ במאי דאמרינן בכאן לא מהני לא מתוקן האיסור. וא"כ בזה שפיר אמרינן מהני כמו שאיתא בח"ד. ועל פי זה ניחא קושיא הב' דלא יכול הר"מ להביא דינו בקיבל עליו אחריות. דהנה זאת ידוע שרמב"ם פסק דצריך משיכה בשומרים כמו שאיתא בח"מ רנ"א וא"כ מבואר יען שהר"מ מצריך משיכה בשומרים שיתחייבו באחריותן. דוקא קנין כמו שאדם קונה דבר מחבירו ואם בקיבל עליו אחריות בפסח אינו מועיל משיכה. דכל מה דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני. והכא לא שייך לומר דהא בלא זה נמי עובר בב"י וב"י משום הפקר. זה אינו דזה דוקא שייך בנותן מעות לנכרי אבל המפקיר יכול היות דלא הפקיר החמץ וא"כ אמרינן לא מהני. ובזה מתוקן האיסור כנ"ל.

הדרן שאמרתי על מסכתא פסחים.

ר' שמלאי אקלע לפדיון הבן בעו מיניה פשיטא על פדיון הבן אשר קדשנו במצותיו וצונו על פדיון הבן אבי הבן מברך. ברוך שהחיינו וקימנו מי מברך אבי הבן מברך דקא עביד מצוה או כהן מברך דקא מטי הנאה לידו וכו' והלכתא אבי הבן מברך שתים ע"כ לשון הגמרא.

א) והנה קשה היכא סברי דכהן מברך משום דקא מטי הנאה לידו והא איתא בפסחים (דף י"ג) אין מברכין על האור אלא במוצאי שבת. והקשה שם בתוס' למה אין מברכין כל שעה שרואה האור ונהנה ממנה וכו' ותרצו דאין מברכין רק על דבר שהגוף נהנה ממנו והכא נמי קבלת המעות נמי הוא דבר שאין הגוף נהנה ממנו. ואם נאמר דזה דומה לאור במוצאי שבת הואיל ואיתא לזמן וגם דומה לקונה כלים חדשים. קשה אמאי מסיק הגמרא דאבי הבן לבד מברך יברכו שניהם אבי הבן יברך על המצוה והכהן יברך על הנאה עוד קשה למה לא יברך אבי הבן הטוב והמטיב כי יש טובה לאשתו כן יש טובה גם לכהן.

ב) ונראה דהנה הרמ"א יו"ד ס' הלכות פ' בכור פסק דאין האב יכול לפדות ע"י שליח ופוסק עוד דהאב מברך על פדיון גם אם הבן פודה עצמו מברך ג"כ על פדיון. ולכאורה קשה כמאן יסבור לא כר"ת ולא כר"ן ולא כרמב"ם דהא יש חלוקי דעות בין הפוסקים בענין ברכות המצות דעת. ר"ת כל מצוה שעושה מיד מברך ב"על" וכל מצוה שיש בה שהיה כגון תפלין ציצית וסוכה מברך ב"לע"ד" ודעת הר"ן כל מצוה שיכול לעשות ע"י שליח אף אם הוא עושה בעצמו המצוה ב"על" כיון דהשליח אינו יכול לברך בלמ"ד דאין המצוה מוטלת עליו לא חלקו כגון מצות מילה וביעור חמץ ופדיון בכור מברך ב"על" והמצוה דאין יכול לעשות ע"י שליח כגון תפילין וציצית מברך בלמ"ד. ודעת הר"מ ז"ל גם המצוה שיכול לעשות ע"י שליח אם הוא בעצמו עושה המצוה מברך בלמ"ד ופוסק במילה דאם האב בעצמו מל את בנו מברך "למול".

ג) והקשה עליו הר"ן מאי דאיתא בגמרא דאב עצמו מברך למול היינו למ"ד לבער אבל למסקנא דהלכתא על ביעור חמץ גם האב מברך ב"על". דמהר"מ מפרש הגמרא דמ"ד לבער סבר גם לבער להבא משמע ועל ביעור ג"כ משמע להבא ומ"ד על ביעור סובר דעל משמע לעבר דוקא. וכאן בחמץ צריך לברך על ביעור שמיד שמסכים בדעתו לבדוק החמץ הרי הוא מבטלו והרי הוא כמו שעשה המצוה כבר ומברך ב"על" אבל בכ"מ מברך בלמ"ד ופריך אליבא ממילה שמברך על אף דעדיין לא עשה אלמא על להבא משמע. ומשני שאני התם כדאיתא בגמרא

שם. וא״כ גם למסקנא דפסקינן כמ״ד על ביעור היכא דהוא עצמו עושה המצוה מברך בלמ״ד ואין להקשות להרמב״ם למה מברך בפדיון הבן „על״. כיון שהאב בעצמו עושה המצוה צריך לברך לפדות בלמ״ד דהרמב״ם סבר דעיקר המצוה מוטלת על הבן לפדות את עצמו כשיגדיל ואין יכול האב לברך בלמ״ד דאין המצוה מוטלת עליו. ואם הבן פודה א״ע

ד) פוסק דיברך לפדות והנה הרמ״א כר״ת לא יכול לסבורי דנראה לדעת ר״ת גם המצוה שאין יכול לעשות ע״י שליח רק אם עושה אותה מיד יברך בעל אזיל לשטתו דמפרש בפ' ר״א דמילה דבלבער כמי פליגי דמ״ד לבער סבר דבלבער טפי משמע להבא עי״ש. כמלא דלדידיה לפי המסקנא דפסקינן על ביעור אין שום נפקותא בין על ובין לבער דשניהם משמע להבא וגם לעבר לדידיה א״ל לתת טעם למה יברך בעל הלא משמע לעבר והרמ״א באו״ח הלכות ציצית גם בדרכי משה הקשה למה יברך על מצות ציצית הא על משמע לעבר. וכוונתו דעל משמע טפי לעבר מלהבא מזה נראה דאינו סובר כר״ת דאליביה אין שום נפקותא ביניהם כדפרשנו. וכהר״ן לא מצי סבר דלדידיה תפילין וציצית דלא יכול לעשות ע״י שליח מברך בלמ״ד. וכהרמב״ם לא מצי סבר כיון דעיקר המצוה מוטלת על האב לכן מברך בלמ״ד הרי הוא פוסק גם אם הבן פודה את עצמו מברך על פדיון. לכן נראה לומר דהרמ״א יסבור כהריב״ש דמפרש **לזאת יברך על פדיון כיון דעושה המצוה** בסיוע דכהן **לא שייך לברך לפדות בלמ״ד** כיון דעיקר המצוה אין עושין כל אחד בשלמות רק בסיוע דשני. והשתא אתי שפיר הגמרא **פשיטא אשר קדשנו במצותיו וצונו על פדיון הבן אבי הבן** מברך. וכיון דמברך על פדיון משתמא עושה הכהן ג״כ קצת מצוה. אבל **שהחיינו מי מברך הכהן מברך** דקעביד מצוה וגם מטי הנאה לידו או אבי הבן מברך דעיקר המצוה מוטל למסייס דאזלינן בתר עיקר המצוה ומה שקשה למה לא יברך הטוב והמטיב הנה (בש״ע או״ח) הלכות ברכות **הרואה את חבירו אחר שלשים יום** מברך **שהחיינו** והקשה המ״א למה לא יברך הטוב והמטיב הא איתא טובה ג״כ לאחרים הרואים אותו ומתרץ אין שייך לברך הטוב והמטיב רק על טובה ולא על שמחה והכא ג״כ אין טובה רק שמחה. לכן לא יברך הטוב והמטיב וק״ל.

משי ר״ה (כ״ח ע״א) הרב בעל **כפות תמרים** הקשה על מה שתרצו בגמרא **מאן דאמר התם אכול מצה אמר רחמנא והא אכיל אבל הכא זכרון תרועה כתיב והא מתעסק בעלמא הוא**. לפי הך מאן דאמר צריך לומר דהנך אמוראי סברי להו **דמצות צריכין כונה** אלא דשאני מצה משום דאכל ונהנה. וכיון שכן למה לן לסיים **אבל הכא זכרון תרועה כתיב** תיפוק ליה משום דמצות צריכין כוונה. ותו קשה היכי סלקא דעתן לפלוגי בין אכילת מצה לתקיעת שופר. והלא כי היכא דאכילת מצה יצא משום דאכל ונהנה כן גם בתוקע לשיר תקע ונהנה ומשום הכי יצא אבל שאר מצות דאין נהנה כנטילת לולב נימא דבעי כוונה.

א) **ונראה** לי דהדא קושיא מתורצת בסברתא דמשום הכי צריך התרצן לסיים **אבל הכא זכרון תרועה כתיב**. משום דאי לאו הכי קשה מאי הוי דמצה אכל ונהנה גם הכא תקע ונהנה א״כ הקושיא במקומה הא דמיא להדדי על כן מתרץ הקושיא דהכא זכרון תרועה כתיב התורה גלתה לנו אע״ג דנהנה בתקיעתו אפילו הכי לא יצא משום דצריך לזכור את התרועה. וממילא לא קשה קושיא השניה משום דגזירת הכתוב גבי תק״ש דלא מהני נהנה וקמ״לן רבא דדמיא להדדי. וכי תימא מאי קאמר הגמרא לקמן אלמא קסבר רבא מצות אין צריכין כוונה וקשה היכי משמע דרבא סבר דמצות אין צריכין כוונה דלמא לעולם ס״ל דצריכין כוונה והכא בתקיעת שופר ובאכילת מצה ה״ט משום דנהנה. זה אינו דהגמרא פסיק שפיר משום דלכאורה קשה למה **אמר רבא זאת אומרת דהתוקע לשיר יצא** למה לא אמר ז״א דמצות אין צריכין כוונה וקושיא זו הקשה הספרי מגדים ז״ל. ותירץ משום דסלקא דעתך דאפילו למאן דאמר דמצות אינן צריכות כוונה הכא במצה לפי דעת הר״ן בשם הר״אה ז״ל דהיכא דידע שהוא פסח והיא מצה א״כ גלי אדעתיה דלא ניחא לי׳ הוי אמינא דלא יצא כסברת ר״ש בברכות ולפי זה דייק רבא שפיר דתוקע לשיר נמי יודע שהוא ראש השנה וזה שופר ואפילו הכי אינו תוקע לשם מצוה א״כ גלי דעתיה דלא ניחא ליה אפילו הכי יצא.

ב) **ולכאורה** קשה מסוגיא זו על סברת רבינו שמואל ז״ל ונראה דלא קשה מידי על רשב״ם דעל כרחך לא קאמר הרשב״ם דהיכא דכיון לבו שלא לצאת לא יצא. דוקא במצות דלא שייך בהם נהנה כמצות לולב או ברכות אבל במצות דנהנה בשעת עשיית המצוה אפשר דמודה

הרשב"ם דיצא ומתורץ קושיא על הרשב"ם וא"כ שפיר מדייק המקשן דרבא סובר מצות אין צריכין כוונה בשלמא אי אמרינן מצות אין צריך כוונה בסתם אבל אם כיון שלא לצאת צריך כוונה נוכל לומר דהיכא דנהנה בשעת עשיית המצוה מעלת הנהנה מביא דאף על גב דכיון לבו שלא לצאת שיצא אבל אי נימא דבסתם ג"כ צריך כוונה אין סברא לומר דהיכא דנהנה יסבור דאין צריך כוונה. וא"כ מקשי מקריאת שמע.

ג) **והנה** רבים מקשים על רבינו יונה דמחלק בין מעשה לאמירה א"כ מאי מקשי מקריאת שמע הא קריאת שמע אמירה היא והפ"י תירץ הנה בסוגיא בפרק היה קורא פריך הגמרא דתפשוט מהמשנה האיבעיא דפתח בדשמרא והנה זאת לא אבין דהא רבינו יונה גופא כתב בפירוש וז"ל מגמרא שמעינן דמצות צריכין כוונה כלומר מדקתני אם כיון לבו שמעינן דמה דלא ניחא ליה למפשט בכולי תלמודא אי מצות צריכין כוונה דאפשיט מהכא דצריכין כוונה עכ"ל. א"כ כתב בפירוש דקושיות הגמרא בברכות הוי כמו בר"ה.

ד) **ונראה** לכאורה דהנה הרב בעל שאגת אריה בספרו טורי אבן רוצה לתרץ דברי הרמב"ן במלחמות דכתב דמה דאיתא בברכות דפרק אחד או פסוק אחד צריך כוונה היינו דוקא למאן דאמר מצות צריכין כוונה אבל למאן דאמר אין צריך כוונה אפילו בפסוק ראשון א"צ כוונה. ורבא ג"כ זאת אומרת קאמר וליה לא סבירא לי' הך הלכה דצריכא כוונת הלב היינו כוונת המצוה. והקשה הטורי אבן וז"ל ואני תמה מה ענין זה לזה. דבכוונה דהתם קרא לה שם כוונת הלב והיינו שיכוין ויודע הדברים ויבין את אשר מוציא מפיו ודבר זה תליא בכוונת הלב ואע"פ שאינו מכוון לצאת „**ומעל לבביך**" נפקא לי' התם וכוונה דהכא היינו שמתכוון לצאת ידי חובת אותו מצוה אפילו שאינו משים הדברים על לבו יען שמפנה לדברים אחרים ותדע דהא רבא פסק התם כר' מאיר. ובשמעתין סבירא לי' דלצאת לא בעי כוונה.

וגם בסוכה מדאגבה נפקא בי' וכו' אלא וודאי דכוונה גבי קריאת שמע מכוונת הלב מיירי וכו' וכן כתב בפירוש בפרק הי' קורא ולכאורה נראה לי ראיה לדבריו דהא בתוס' ד"ה זה איני מקשי מאי מקשי עליו מברייתא דלקמן ולא מקשה מדר"י דהתם דמצי לדחוי דלעולם מצוה וכו' והנה לפי דעת הרמב"ן דאמר דכוונת הלב דאיתא בברכות היינו כוונת המצוה. וסברי דמצות צריכין כוונה א"כ קשה למה לא מקשי הגמ' מברייתא **דתנא הקורא את שמע צריך שיכוון את לבו ר"י משום ר"א אומר כיון שמכוון את לבו אפילו בפסוק ראשון שוב אין צריך כוונה.** או מהא **דרב זוטא וכו'.** או מהא **דתנו רבנן שמע ישראל וכו'.** על כרחך צריך כוונה דברי ר"מ וכמו שפירש בדברי התוס' בלאוהו ב"ד על ברייתא לימא דמתכוין שומע וכו' אבל אי נימא דשם מיירי מכוונת הלב היינו פירש המצות לא כוונת המצוה ניחא שפיר.

ה) **ונחזור** לנידון דידן דיש לומר דרבינו יונה אפשר לא קאמר דבאמירה צריך כוונה לצאת א"כ אי נימא ג"כ כוונת המצוה לא קא מכוון נמצא שלא עשה שום דבר מהמצוה כי כוונת הלב לא מחייבינן לי' וג"כ כוונה לא היה לי' א"כ לא עשה כלום אבל גבי קריאת שמע אפילו אי מכוון לשם מצוה אי לא מכוון בכוונת הלב לא יצא. דגזירת הכתוב „מעל לבביך" דצריך כוונה לתנא קמא בכל הקריאת שמע ולר' בפסוק ראשון ולר' זוטא עד על לבבך. ולר' **מאיר פרשה ראשונה** וא"כ אפשר דאין צריך כוונת המצוה אפילו בהא אמירה משום דצריך לכוין כוונת הלב אפשר דכוונה זאת הוא במקום הכוונה כמו במצות מעשיות דהמעשה במקום כוונה וא"כ קריאת שמע דמיא למצות מעשיות ומקשי הגמרא שפיר.

ו) **ולבאורה** מצאתי ראיה בדברי רבינו יונה בעצמו דסובר כן דכתב לקמן על דבר. ר"מ וז"ל אע"פ שהוא נראה דכוונת הלב צריך כוונה עד והיו הדברים וכו' שיזכיר כוונת הלב אפילו הכי ר' מאיר סבר דלא דרש אלא שמע ישראל וכו' ולעיל בתחילת הפרק כתב בלשונו דיכוון לבו לצאת משמע כדברינו דר"י סבירא ליה דבקריאת שמע צריך כוונה למאן דאמר מצות צריכין כוונה היינו כוונת הלב וכוונת המצוה. והנה הטורי אבן הקשה על הר"ן דכתב סברא דמתעסק לא יצא ותוקע לשיר יצא משום דתוקע לשיר כיון דאינו מכוון לשם מצוה יצא למאן דאמר מצות אין צריך כוונה אבל מתעסק כיון דכבר הוא מכוון למצוה אחרת דהיינו לחנך את התינוקות אותה כוונה מעכבת המצוה אחרת שלא תחול דומיא דמאי דאסיקנא בזבחים. **דבת מינה מחריב בה דאין בת מינה לא מחריב בה** וקשה מאי פריך הגמרא מקריאת שמע שאני קריאת שמע דכבר הוא מכוון למצוה אחרת היינו לקרות בתורה ואותה כוונה מעכבת מצוה אחרת מלחול. ולי נראה דלא קשה על הר"ן דהר"ן סובר ג"כ אבל קריאת שמע צריך כוונה היינו כוונת המצוה אי נימא מצות צריך כוונה וגם

כן כוונת הלב. א"כ בשלמא אבל תקיעת שופר אם מתעסק לחנוך את התנוקות אותה כוונה דמצוה לחנוך את התנוקות זו לא שייך כלל אל כוונת המצוה דלצאת שפיר אמרינן דאותה כוונה מעכבת למצות אחרת אבל כאן בקריאת שמע הא כוונת הקריאה צריך להיות אפי' אם כיון לבו לצאת וא"כ שייך אותה כוונה למצוה זו על כרחך לא שייך לומר דמעכבת מלחול מצוה אחרת ושפיר פריך הגמ' מקריאת שמע ודו"ק.

שמחה אינון וא"כ סובר הר"מ דלזאת מתחילין בכ"ה בכסליו משום דבכ"ה בכסלו הוי הנס מנצוח האויבים א"כ ניחא דבאמת על נס הנרות אין צריך רק שבעה ימים דעל לילה הראשון היה שמן כקושית הב"י וכתירוץ הפ"מ רק דיום כ"ה הוא משום שמחה על נצוח האויבים וגם ניחא קושית הפ"מ על הט"ז דהא הר"מ פסק דיומי שמחה אינון וא"כ נוכל לומר כפ"מ ומתורץ בזה דברי הר"מ ז"ל.

דרוש לחנוכה.

הב"י הקשה בהלכות חנוכה למה מדליקין שמנה נרות הא על לילה הראשונה הי' שמן א"כ הרי אנו צריכין רק להדליק שבעה נרות ותירץ הב"י שלשה תירוצים ותירץ בס"ד דשפכי כל השמן לנרות ובבוקר מצאו הנרות מלאים ע"ש וקשה קצת הא קים לן ידשן השמן וידשן הפתילה ועיין בפ' פני יהושע פ' ב"מ ונראה דרש"י דייק בלשונו (בדף כ"ג ע"א) ד"ה כל יומא איכא וז"ל שהרי כל שמנה הדליקו מן „הפך" ולכאורה מה הוסיף רש"י תיבת „הפך" ועיין בפ"מ (לט"ז ס' תר"ג) דרש"י כיון למעט מהתירוץ של הב"י שחילוק מיד בלילה הראשונה וע"ש וא"כ נמעט הנס דהא הנס לא היה רק לילה הראשונה לכן כתב רש"י דהנס היה מהפך ע"ש בפ"מ. אך קשה למה דוקא מהפך ולא אמרינן כתירוץ הב"י וגם כן ניחא דלא נמעיט הנס משום דבכל לילה היה הנס בנרות אך לפי דברינו הנ"ל ניחא דרש"י קשה ליה קושייתנו הנ"ל דאי נימא דהוי עושין כך אזי עושין שלא כהלכה לכן פירש דהנס היה „בפך". ואגב זה נפרש דברי הרמב"ם ז"ל דכתב בהלכות חנוכה פרק ג' הלכה ב' וז"ל משגברו ישראל על אויביהם ואבדום בכ"ה בכסליו היה וכו' ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהא שמנת ימים האלו מתחילין בכ"ה בכסלו לשמחה והלל ע"כ. ולכאורה קשה אם אבדום בכ"ה בכסליו היה ונכנסו להיכל ולא מצאו שמן הלא היה הנס כ"ה לחודש ביום א"כ התחילו להדליק ליל כ"ו ולמה מדליקין ליל כ"ה אך דהפרי חדש כתב על קושית הב"י שם כ"ה הוא על נצחות האויבים וכתב הפ"מ דהט"ז לשיטתו באות ג' דעל כרחך יום כ"ה הוא לקבוע לשמחה ולששון עכ"ל הפ"מ וכעת מדויק היטב דברי קדשו של הר"מ ז"ל דהנה הט"ז הביא בשם מהרש"ל דמצוה לשמוח בחנוכה דברמב"ם איתא דיומי

סוכה (דף ו' ע"ב) ורבנן לקיחה לקיחה לא ילפינן תוס' ד"ה לקיחה לא ילפינן בריש קדושין ילפינן קיחה קיחה משדי עפרון אבל הכא לא ילפינן גזירה שוה דלקיחה וכו' ודברי התוס' משולל הבנה ונראה דבאמת קשה כיון דר"י קבל בקבלה הג"ש לקיחה לקיחה אמאי פליגי רבנן לזה כתבו התוס' דרבנן סברי דהג"ש אתי למאי דילפינן בקדושין ולא להכי ור"י סבר דליתא להכי ובזה פליגי והקבלה של הג"ש היה סתם וכן הובא בכמה מקומות במהרש"א כן.

שם (דף ט' ע"ב). אמר רבא לא שנו אלא באילן שצלתה מרובה וכו' ע"ש כל הסוגיא והנה מוכח מהגמרא דאם האילן צלו מרובה מחמתו והסוכה ג"כ צלתה מרובה מחמתה לא מהני אפילו חבטה או מחמת שני סככים או כמו שכתב המהרש"א ז"ל מחמת מחובר והאילן קדים דאי מהני חבטה א"כ ליתא לחלק באילן שצלתה מרובה מחמתה דמהני חבטה ואיך קאמר רבא ל"ש אלא באילן שצלתה מרובה וכו' ג"כ מהני חבטה וכן מבואר בהדיא בבאור הגר"א ס' תרכ"ו אך קשה למה לא מהני חבטה לבטל האילן הא כל דבר בטל ואפשר לומר הסברא דלא מהני ביטול רק שיהיה הצל הכשר מרובה מן הפסול. היינו שיהיה האויר שבין הפסול לפסול מרובה מן הפסול עצמו אבל זה לא אם יהיה האויר שבין פסול לפסול מועט מן הפסול עצמו וליתן עליו סכך כשר מרובה כדי לבטל הפסול. כיון דהאויר מועט מן הפסול לא מהני צל להסוכה ואף אם יתן עליו סכך הרבה לא מהני או מחמת שני סככים או כמו שכתב המהרש"א. אבל אם יהיה האויר מרובה מן הפסול מהני הצל הכשר לבטל משום דצל הכשר מרובה מן הפסול לא איכפת וא"כ הכא כשהאילן צלו מרובה וענפיו תכופים זל"ז עד שהאויר מועט מן הענף א"כ לא מהני אף אם יתן סכך כשר עליו

מרובה עד שיהא הפסול מועט כיון שהאויר מועט מן הפסול. וכן מבואר ברש"י הסברא שכתב גבי הלאטעס אם האויר בשוה עם הלאטעס א"כ החמה שתחתיה מרובה מן הצל של הפסול מפני שיהיה צלתו של כשר מרובה מן הפסול אף אם יהיה הלאטעס עבים עד שיהיה הסכך כשר מועט מן הפסול לא אכפת לן כיון שהאויר מרובה מן הפסול ולפ"ז מתורץ הגמרא שפיר דמתרץ מ"ד כ"ו א"כ דכל האיסורים נמי היכא דאם האסור אינו ניכר בטל אבל אם יהיה האויר שבין הלאטעס מועט מן הלאטעס פסול אף אם יהיה סכך כשר מרובה מן הפסול בטל אבל אם יהיה האיסור ניכר לא בטל וכן בכל האיסורים נמי היכא דאם האיסור אינו ניכר בטל אבל אם יהי' האיסור ניכר אינו בטל א"כ יגזור הא אטו הא ואיך קאמר הגמרא מ"ד כמו שמקשה התוס' תחתונה כשרה ועליונה פסולה אבל השתא אתא שפיר דבאמת אף אם הסכך כשר מועט מן הפסול ג"כ כשר רק שיהא האויר מרובה מן הפסול כדי שיהיה מן הכשר צלתה מרובה מן הפסול וא"כ אתא למטעי דיאמרו הא הסכך כשר מועט מן הפסול ויסברו דלא צריך סכך כשר מרובה מן הפסול ולערב הפסול עם הכשר רק שיהיה סכך כשר מסוכך על הסוכה אף אם יהיה מועט לכך שפיר קאמר הגמ' נגזור היכא דחבטן אטו דלא חבטן. כנ"ל בסוגיא של הגמרא בדרך פשוט.

דף כ"ג ע"א בתוס' ד"ה על גבי בהמה. וי"מ דהכא לאו במטלטל הסכך על גבי בהמה דא"כ למה לי' קרא לר"י אלא העמיד סוכה על ד' קונדסים וסמך עליהן הסכך וכו' ע"ש. ויש להקשות קושיא עצומה הא בגמרא בעי מאי טעמא דר"מ ומתרץ אביי שמא תמות ר' זירא אמר שמא תברח וכו' והנה קשה לפי היש מפרשים אמאי מכשיר ר"מ על גבי בהמה נגזור נמי דלמא עביד דופן בפחות משלשה סמוך לסכך וכיון דמייתא כוולא ולאו אדעתיה כיון דילפי הי"מ מיירי שעשאה ד' קונדסין בארץ וסמך עלייהו א"כ כיון דמייתא הבהמה וכוולא יהיה הדופן רחוק מן הסכך שלשה והסכך יהיה נשאר על מקומו כבתחלה כיון דעשה ד' קונדסין בארץ אבל אם נאמר שלא עשה ד' קונדסים רק שעשה הכל על הבהמה א"כ ליכא למיחש דלמא עביד דופן בפחות משלשה ומייתא הבהמה וכוולא ויהיה רחוק שלשה מן הסכך משום דהסכך נמי יורד למטה כיון דעשה הכל על הבהמה ואי אפשר לומר דליכא למיחש מידי משום דאפילו אי מיית הבהמה וכוולא ויהיה רחוק מן הסכך שלשה לא יהיה דופן רק שבעה ומשהו נצטרף הבהמה לגבי דופן ויהיה מחיצה עשרה וכשר אף אם רחוק מן הסכך שלשה כיון דהמחיצה גבוה מן הארץ עשרה הא כיון דעשה הקרקע של הסוכה על גבי הבהמה א"כ ליכא למימר לנצטרף הבהמה עם הדופן רק צריך שיהי' גובה עשרה מגבה של בהמה דהוי קרקע של הסוכה ושפיר קשה על הי"מ איך מכשיר ר"מ שעשה סוכה על גבי בהמה וצ"ע.

(דף ל"ה) ברש"י ד"ה **ומאן דאמר דין ממון ומכשירין אתרוג של טבל וכו'**. והקשה המהרש"א דהא במשנה קתני דאתרוג של דמאי ב"ה מכשירין מטעם דהא אי בעי מפקיר נכסיי והוי עני וחזי לי' מוכח דטבל גמור אסור ע"ש.

א) ונראה לתרץ ומקודם ניישב קושיות התוס' ד"ה אי בעי מפקיר נכסי שכתבו וז"ל לא הוי צריך להאי טעמא אלא משום דיש בו היתר אכילה לעני כמו בישראל בתרומה וחזי לכהן וכו' ע"ש. ונראה דהא דישראל יוצא בתרומה על כרחך בתרומה שלקח או יורש מכהן דבלאו הכי אינו שלו הוא ואינו יוצא. ואפילו תרומה שישראל הפריש וצריך לתנו לכהן מקרי אינו שלו כיון שצריך לתנו לכהן כמבואר בתוס' ד"ה אתי לחם. והנה יש שני טעמים חדא דאין בו היתר אכילה וחדא מטעם שכתבו התוס' דהוי אתרוג של שותפין משום שיש לכהן חלק בו. ולפי זה קושית התוס' לא קשה בשלמא תרומה שלו ושקנה או יורש שאין בו רק היתר אכילה שפיר יצא דלא בעינן שיהיה בו דוקא היתר אכילה לעצמו. רק שיהיה בו היתר אכילה לשום אדם אבל אתרוג של טבל שיש בו עוד טעם דהיינו אתרוג של שותפין. יען שצריך ליתן לכהן וללוי חלק בו. והא דמותר להאכיל לעניים דמאי הוא דוקא שלא בטובה אבל אסור למכור לעני. א"כ ליכא דין ממון בכל האתרוג. כיון שיכול לאכלו וע"כ צריך לומר דהתוס' סברי להוא כשיטת האומרים כשמפריש מדמאי מעשר א"צ ליתנו לכהן. רק שמפריש מטעם ספק איסור וא"צ ליתן לכהן. דספק ממון לקולא ע"ש.

ב) ולפי זה הקשו התוס' שפיר דהא יש לו דין ממון בכל האתרוג של דמאי כיון דיכול להפריש ולמכור לכהן ולא נשאר רק טעם דהיתר אכילה. בזה סגי שיש היתר לעני אבל לפירש רש"י בסוטה (דף י"ח) דסבירא ליה שמפריש צריך לתנו לכהן לא קשה מידי כמו שכתב לקמן. ועל פי זה אתא לן שפיר דברי רש"י. דהנה הא

דטבל משום אתרוג של שותפין משום דצריכין לתנו לכהן ולוי ועי"כ איני משום תרומה גדולה. דהא חיטה אחת פוטרת כל הכרי וא"צ להפרים רק כל שהוא ובאתרוג בעינן חסרון כאיסור. וא"כ יש בו שיעור לצאת בלי חלקו של כהן ועי"כ כוונת התוס' משום תרומת מעשר דאיכא בטבל לפ"ז אתי שפיר דבדמאי ע"כ היא טבל למעשר דהא תרומה גדולה אין צריך להפרים רק מעשר ולכך לא מכשיר ב"ה רק מטעמא דאי בעיר מפקיר נכסיו וכוונת רש"י דמותר בטבל מסכמת לה שאיני טבול למעשר רק לתרומה גדולה כגון שהקדים למעשר בשבלין. דאינו טבל רק לתרומה ומשום תרומה לא הוי כאתרוג השותפין מטעם שכתבתי לעיל ולכן למאן דלית ליה היתר אכילה מותר ודויק.

בגמרא (דף ל"ו). קא פסיק ותני ל"ש ביום **ראשון וכו' אמר ר"י משום דהוי מצוה הבאה בעבירה** והקשו בתוס' ד"ה משום וכו' תימא דבפרק כל שעה אמר אין אדם יוצא ידי חובתו בטבל ודריש לי' מקרא מדכתיב לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצה למה לי' קרא תיפוק לי' משום דהוי מצוה הבאה בעבירה דקא אכיל טבל ונפיק ידי חובת מצה.

ושמעתי קושיא משם גאון אחד דהא משכחת דקא אכיל טבל ולא הוי מצוה הבאה בעבירה כגון שכפאו לאכול מצה של טבל ליל פסח ותנן בר"ה (דף כ"ח) **אם כפאו** לאכול מצה לא הוי מצוה הבא בעבירה יען שהוא כפאו רק לאכול האיסור טבל אבל על מצה שפיר יצא דאין מצות צריכין כוונה ועיין בחדושינו לר"ה (דף כ"ח) ושפיר צריכין קרא דלא יצא משום דגזירת הכתוב דלא יצא. ונראה לתרץ דהנה הרמב"ם כתב הטעם **באם כפאו לאכול מצה יצא** משום דאמרינן שנפשו של אדם וודאי רוצה לקיים המצוה רק הגוף אינו רוצה וא"כ אם כפאו את הגוף ואכל מצה עשה את המצוה כדינו אבל כאן אם כפאו לאכול טבל דגם הנפש אינו רוצה לאכול איסור בודאי לא יצא ידי חובת מצה ושפיר הקשה התוס' דלא צריך קרא דהוי מצוה הבאה בעבירה וק"ל.

במסכתא ביצה (דף ו' ע"ב). **לימא מסייעה לי' לר"ח דאמר רוב וקרוב הולכין אחר הרוב** וכו' רבים מקשים דילמא רוב וקרוב שוין המה. וספק מוכן אסור כמו שאיתא באו"ח סי' תצ"ז.

א) ונראה לפי מה דאיתא בגמרא (ב"מ דף ז') **קפיץ אחד מן המנוין לתוכן כולן פטורין מן המעשר** והקשו בש"ס הא כל דפרים מרובא פרים ותירץ דהא כל דפרים מרובא פרים אינו וודאי. והתורה אמרה עשירי וודאי ולא עשירי ספק ע"ש והיינו אף דאנו הולכין בתר רובא בין להקל ובין להחמיר איני אלא מגד הלכה אבל אינו מטעם וודאי ואין סברא לומר דפרים יותר מרובא כי יכול היות דפרים מן המועט א"כ הוא ספק השקול. והנה זה וודאי בקרוב אם אזלינן בתרה יש סברה לומר דניזל בתר קורבא וכן מבואר בשב שמעתתא (שמעתתא ג' פ' ט"ז) וא"כ נראה בכור דאם אמרינן דשוין הן הרי הא דאמרינן דכל דפרים מרובא פרים לא שייך זה דהא בלא קרוב ג"כ דבר זה הוא ספק אלא שכן גזירת הכתוב לילך בתר רובא. אבל אם יש דבר עומד לנגדה אין הולכין אחר רוב וא"כ לא הוי הרוב אלא ספק והקרוב לפי הסברא הוא וודאי וא"כ אזלינן אחר הקרוב שהוא וודאי והרוב אינו אלא ספק והוי כמו שאין הלכה ליזל בתר רובא א"כ בודאי הקרוב עדיף מרובא. ויש להטעים יותר דהא מן הסברא לא הוי אלא ספק אלא שהתורה גזרה אומר ליזל בתר רובא וזה דוקא היכא שהוא כמו שהתורה גילתה לנו אבל אם יש דבר וודאי אחר מנין לנו לדחות הוודאי מכח הספק הקרוב לוודאי. ובזה נראה לנו לבאר דברי הר"מ (פ"ז מהלכות יו"ט הלכה ו') שכתב **זימן שחורים הטעם משום ספק מוכן אסור** ותמהו עליו המפרשים הא אנן פסקינן דרוב וקרוב הולכין אחר הרוב וא"כ הוא מטעם וודאי. ולפי דברינו שהרוב אינו אלא ספק וא"כ נראה לכאורה דמידי דרבנן אין הולכין בתר כל דפרים מרובא פרים לחומרא משום דהא הוי ספק וספיקא דרבנן לקולא אלא במוכן ספק מוכן אסור ואם כן שפיר צריך הרמב"ם לטעם דספק מוכן אסור.

ב) עוד נראה ליישב קושיות המפרשים והוא כי הנה בספר פרי תואר (ביו"ד ס' ק"ב) מסיק דבדבר שיש לו מתירין איני אלא באתחזק איסורא וספק ביצה שנולדה ביו"ט הוא משום שהוא אתחזק איסורא משום שיו"ט בעצמו הוא זמן איסור. והנה איתא בכתובות (דף כ"ג ע"א) בסוגיא דתרי ותרי בתוס' ד"ה **תרווייהו בפנוי' קמסהדי** וכו' ויש לומר כגון שאנו יודעין שזרק לה קדושין ומספקא לן אי קרוב לו או קרוב לה וכו' דכיון דודאי זרק לה

קדושין לית לן למימר אוקמה אחזקתה ולהתירה לכתחילה עכ"ל (ועיין בחידושי מהרי"ט פרק קמא על הרי"ף) וא"כ מבואר דחזקה שאתרע עכשיו לא הוי חזקה וא"כ הכא שהוא זימן בשובכי וא"כ יצא מחזקת זו שהיום גורם איסור משום דהא זימן אלא שספק אם אלו המה וא"כ עכ"פ לא הוי חזקה וספק מוכן אסור מטעם דהוי דבר שיש לו מתירין עיין במ"א והכא לא אתחזק איסורא. ובזה יש לבאר דברי התוס' בד"ה חד מנייהו אזיל לעלמא וכו' וי"ל דהואיל ונשאר שנים במקומן ודאי בכה"ג תלינן ולכאורה אין ביאור לדברים הללו ונראה לפרש דהנה באמת שייך בזה כאן נמלא וכאן היה אלא בדבר שיש לו מתירין י"ל שאין מועיל. אבל לפ"ז ניחא משום דמכח כאן נמלא כאן היה אתרע חזקה של איסור יו"ט וא"כ אינו מועיל דבר שיש לו מתירין.

שם דף ו' ע"ב בתוס' ד"ה איכא חד דמערב בהן. וא"ת ולבטל ברובא וכו' וי"ל כיון דהוי דבר חשוב דהיינו בעל חי לא בטיל ועוד דהוי דבר שיש לו מתירין ואפילו באלף לא בטיל.

א) **ולכאורה** נראה ליישב קושית התוס' על פי מה דאיתא במרדכי בחולין הובא דבריו במ"א פרק ב' מהל' מושב על הא דהקשו ביצה שרקקה דם שא"א לדם בלא נחנוחי רוק וכן בט"ז דטעמא משום דא"א בלא נחנוחי זיבה והקשו דלבטיל ברובא ותרצו כיון דההיתר לא היה ניכר קודם לא שייך ביטול ע"כ והנה אם נאמר שהיונים מעלמא פרחו מערב יו"ט לשובך א"כ בשעת זמן האיסור דהיינו ביו"ט לא הוי ההיתר ניכר מקודם הביטול. וא"ל דהא הוי ההיתר ניכר קודם בעיו"ט זה איני דבערב יו"ט לא שייך עליהם שם בהיתר דהא עדיין ליכא איסור בעולם דעדיין אינו יו"ט וא"כ אף שהוא ספק אם פרחו מערב יו"ט מ"מ הוי ספק מוכן אסור מטעם שהחמירו בספק עיין במ"א סי' תל"ז.

ב) **ועוד** קשה לי דאי נימא דהוי היתר ניכר משום ערב יו"ט תקשה על תרוצם דתרצו דהוי דבר שיש לו מתירין הא מבואר ברמ"א ביו"ד סי' ק"ב בדבר שיש למ"ת אם האיסור והיתר לעולם לא היה ניכר בפני עצמן אף דבר שיש לו מתירין בטל.

והנה איתא בט"ז סי' ק' דבכל **הדברים שאין בטלין אם מספקינן אם הוא מן הדברים שאין בטלין מחמת דבר שיש לו מתירין בודאי** בטל ודומה לזה איתא בסי' ק"ב סעיף ו' וא"כ הכא אם פרחו מאתמול לעולם לא הוי האיסור ניכר בפני עצמו וא"כ מספקינן אם שייך כאן דבר שיל"מ וממילא מותר כספיקא של ברי'.

ג) ולכאורה נראה לבאר בזה דברי התוס' שתירצו שני תרוצים משום בעל חי ומשום דהוי דבר שיש לו מתירין ככ"ל ולמה ליה הב' תרוצים ובזה ניחא דהנה בח"ד (ס' ק"י ס"ק א') כתב דכל איסורין אם האיסור לא הוי ניכר בפני עצמה בטל וא"כ בדבר חשוב אם מספקינן אם שייך כאן דין דבר חשוב הוי כמו שמספקינן אם היה דבר חשיב דוקא אם הוא ספק איסור וא"כ זה וודאי שייך כאן דין דבר חשיב בזה כתב הט"ז שם שלא בטל אבל הכא שהוא דבר שיש לו מתירין הוי כמו שאר ספיקא דרבנן והוי דבר שיש לו מתירין שאסור וא"כ נריכין התוס' לשני התרוצים דמשום בעל חי והוי דבר חשיב הי' קשה דדלמא פרחו מאתמול וא"כ לא הוי האיסור ניכר והוא ספק דבר חשיב והוי ספקא דרבנן לכן נריך לתרץ דהוי דבר שיל"מ וא"כ אף בספק זה שמא פרחו מאתמול לא שייך שלא יהיו בטל מטעם דהוי דבר שיל"מ משום דלא ניכר האיסור מכל מקום הדבר זה לא שייך אלא אם אנו דנין שאינו בטל מטעם דבר שיש לו מתירין אבל באמת אנו דנין מטעם שהוא דבר חשוב אלא שאני ספק וא"כ בדבר שיש לו מתירין מועיל לענין שהוא אסור כמו שאר ספקא דרבנן ומה שהוא אינו בטל הוא מטעם שהוא בעל חי ומטעם שהוא דבר שיל"מ לענין זה שאנו מחזקינן לודאי שהיום פרחו אבל בדבר שיש לו מתירין לחוד איני מועיל משום דהא מספקינן אם שייך כאן דין דבר שיש לו מתירין אבל עם תירוץ משום שהיא בעל חי ניחא דזה שייך כאן בודאי אבל ספק דשיל"מ אסור.

ד) **אבל** באמת הסברא נותנת דזה לא הוי ניכר ההיתר מקודם וא"כ לכאורה קושית התוס' מיושב אבל נראה דהתוס' הקשו שפיר והוא לפי מה דאיתא ד"ל בתוס' ד"ה ואידך לשתרא דאם איסור נתערב בהיתר ולעולם לא היה האיסור וההיתר ניכר בפ"ע אמרינן ברירה וא"כ הרי ממ"נ הקשו התוס' דאם פרחו היום א"כ בטלין ברוב ואם פרחו מאתמול א"כ לעולם לא הוי האיסור וההיתר ניכר בפני עצמו וקשי דיטלו אחד מהן ונאמר ברירה ועל זה תרצו שפיר דהוי דבר שיל"מ וא"כ ממ"נ אם היום פרחו לא בטלה ואם אתמול פרחו לא שייך ברירה משום דבדבר שיל"מ לא אמרינן ברירה אף בדרבנן כמו שאיתא בתשובת ש"א סי' פ"ט ודו"ק.

כתובות (דף ט' ע"א) בגמרא **ומי אמר ר' אלעזר הכי והאמר ר' אלעזר אין האשה נאסרת על בעלה אלא ע"י קנוי וסתירה וכמעשה שהיה וכו'.** ומקשים העולם לפום סברא דהשתא דסבירא ליה דאינה אסורה לבעלה רק ע"י קנוי וסתירה. א"כ קשה חכמים דתקנו דבתולה נשאת ברביעי משום טענת בתולים. א"כ תהא אסורה לבעלה. הא בין אם הוא טוען טענת פ"פ בין אם הוא טוען טענת דמים לא נאסרה על בעלה רק ע"י קנוי וסתירה. אמנם י"ל לשיטת התוס' דסבירא להו דעיקר התקנה היתה משום אשת כהן. ומשום לא פלוג תקנו בכל הנשים עיין בתוס' במתניתין. א"כ אתי שפיר דודאי לרי אלעזר דסבירא ליה דאינה נאסרת אלא בקנוי וסתירה היינו דוקא באשת ישראל. אבל באשת כהן לא סלקא דעתן שלא תהא נאסרת אלא בקנוי וסתירה דהא אף באונס אסורה לבעלה. א"כ י"ל דעיקר התקנה היתה משום אשת כהן ולא פלוג רבנן וק"ל.

שם (ע"ב) בתוס' ד"ה **מאי לאו דקטעין טענת פ"פ.** וכתב התוס' נראה לפרש דקס"ד דבטענת דמים ליכא למיחש משום אקרורא דעתא דכיון דליכא דם לבו נוקפו ואין מתקלקל ע"כ. ובאמת לשיטת רש"י אי אפשר לומר כן דהא רש"י כתב דבוגרת אין פתחה סתום. א"כ קשה לסלקא דעתן דסבירא ליה לומר דטעין טענת פ"פ. א"כ קשה למה בוגרת נשאת ליום רביעי הא בבוגרת ליכא טענת פ"פ. ואין לומר משום דלא פלוג רבנן בין נערה לבוגרת. הא רש"י לא רצה לפרש במתניתין דמשום אשת כהן תקנו לנשא ברביעי ומשום לא פלוג. וא"כ קשה לסלקא דעתן דסבירא דאיירי בטוען טענת פ"פ. אכתי צריך לומר לא פלוג גם לפירש"י. דהא בבוגרת לא שייך טענת פ"פ לפירש רש"י. וא"כ למה תקנו בבוגרת שתנשא ברביעי א"כ ע"כ צריך לומר משום דלא פלוג גם לפירש"י. אמנם נוכל לומר דרש"י יסבור דסלקא דעתן איירי בכל ענין שטוען פ"פ וגם טענת דמים כמו שכתב המהרש"א לקמן וא"כ צריכין לומר לרי אלעזר לא כפירוש התוס' דסלקא דעתן דבטענת דמים ליכא משום אקרורא דעתא. דא"כ יקשה למה תקנו בבוגרת שתנשא ברביעי דהא ליכא טענת פ"פ אצלה ודו"ק.

שם (ע"ב) בתוס' ד"ה **נאמן להפסידה כתובתה.** אומר ר"י דשמואל מודה שפיר דנאמן לאוסרה עליו ולהפסיד כתובתה אצטריך לאשמעינן דלא תימא דלא יהא נאמן אע"ג דקים ליה בפ"פ דכיוא דבמזיד הוא ונסקר להפסיד כתובתה עכ"ל. ונ"ל לכאורה אין מוכרח התוס' לזה דהא התוס' לקמן דף ו' ע"א ד"ה חזקה אין אדם טורח בסעודה ומפסידה הקשו וז"ל תימא הא תינח באשת כהן או בפחותה מבת שלש שנים דמתסרא עליו וא"כ כוונתם דוקא הא דנאמן להפסידה כתובתה היכא דמתסרא עליו אבל היכא דאינה אסורה עליו אינו נאמן להפסידה כתובתה א"כ הא בהא תלי' דהא דנאמן להפסידה כתובתה היינו היכא דאסורה על בעלה וא"כ איכא חזקה אין אדם טורח בסעודה ומפסידה. א"כ למה הולך לומר כדברי התוס' דשמואל מודה דנאמן לאוסרה עליו ולהפסיד כתובתה אצטריך לאשמעינן משום רבותא הא בלאו הכי כיון דאשמעינן דנאמן. להפסיד כתובתה ממילא סבירא ליי דנאמן לאוסרה עליו דהא בהא תליא. אמנם י"ל דר"י כתב למאן דאמר כנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה דהוי מקח טעות ואין לה כתובה כלל ואפילו הכי שייך שפיר אין אדם טורח בסעודה ומפסידה דמסתמא אין רוצה לקיימה אבל אם רוצה לקיימה נוכל לומר דסבירא ליה לשמואל דמותר לקיימה. ועל זה כתבו התוס' דשמואל מודה שפיר דנאמן לאוסרה עליו דלמאן דאמר כנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה הוי מקח טעות א"כ אינו הא בהא תליא דאם הוא רוצה לקיימה אזי מותר לקיימה. ועיין בתוס' ד"ה אין אדם טורח בסעודה ומפסידה ומה שכתב המהרש"א דרש"י לא סבירא ליה כתוס' דר"א סבירא ליה כמי דנאמן להפסיד כתובתה מדכתב רש"י לעיל דנאמן לאוסרה ולא להפסידה כתובתה עיי"ש במהרש"א שנותן טעם למה לא ניחא לרש"י לפרש כדברי התוס'. ולפע"ד נראה דרש"י ותוס' אינם מחולקים דהנה הרא"ש כתב על הא דאמר שמואל דנאמן להפסיד כתובתה היינו דוקא שבא מיד אחר הבעילה לב"ד וטוען. פ"פ מצאתי אבל אם לא בא מיד אחר הבעילה רק אחר איזה ימים וטוען כך אינו נאמן להפסיד כתובתה. ולכאורה למה כתב הרא"ש על דברי שמואל ולמה לא כתב על דברי רי אלעזר לעיל דקאמר האומר פ"פ מצאתי נאמן לאוסרה עליו הוה ליה למימר דוקא שבא מיד אחר הבעילה אבל לאחר זמן אינו נאמן אלא ודאי דוקא לענין כתובה אין נאמן כשבא לאחר זמן אבל לאוסרה עליו נאמן אפילו אחר זמן הבעילה דהא שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא. ולפ"ז י"ל דהא דכתב רש"י דאינו נאמן להפסיד כתובתה היינו שלא בא מיד לבית דין אבל אם בא מיד נאמן להפסיד כתובה וא"כ לא פליגי רש"י ותוס' ודו"ק.

שם (דף י"א ע"א) בגמרא **אמר רב הונא גר קטן מטבילין אותו על דעת בי"ד**. ופירש רש"י אם אין לו אב ואמו הביאתהו להתגייר ע"כ. והוצרך לזה דאי איירי שאביו הביאו להתגייר אינו צריך על דעת בי"ד דניחא ליה במה דעביד אבוהו כדלקמן בפירש"י הגדילו יכולין למחות ואפי' נתגייר אבוהן עמהן עכ"ל. והוכיח זה דאי אמרת היכא שנתגייר אבוהן עמם אינם יכולין למחות א"כ לא מקשה הש"ס מידי ממתניתין דהכא יהבינן לה כתובה דאזלא ואכלה וכו' דלמא מתניתין איירי שנתגייר עם אבוהן דשוב אינו יכול למחות אלא וודאי דאפילו אם אבוהן נמי יכולין למחות וק"ל.

שם (ע"ב) בגמרא **והדר ביה רבא מההיא** ולא גרסינן מההיא וכו' דמתניתין דהתם דברי הכל ועיין במהרש"א שכתב שם דלשיטת רש"י הא בהא תלי' אי סבירא להו לרבנן כנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה יש לה כתובה מנה הוא הדין גבי לא הכיר בה שהיא מוכת עץ נמי יש לה מנה ואי סבירא להו כנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה אין לה כלום הוא הדין לא הכיר בה נמי אין לה כלום. ומקשים העולם לפי"ז מאי כתב רש"י לבסוף דמתניתין דהתם דברי הכל כלומר דמתניתין דהיא אומרת מוכת עץ אני והוא אומר דרוסת איש את אתי כדברי הכל ולפי דברי המהרש"א קשה איך אתי כדברי רבנן דהא רבא הדר ביה מתרווייהו בין גבי לא הכיר בה ובין גבי כנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה דשניהם יש להם מנה וא"כ מאי איכא בין טענת דידיה לטענת דידה דהיא טוענת מוכת עץ אני והוא טוען דרוסת איש את בשניהם יש לה מנה דהא בהא תליא. אמנם כ"ל דהא דכתב רש"י ומתניתין דהתם דברי הכל מתניתין דהכ"ל היינו הברייתא דהיא אומרת משארסתני נאנסתי אתי כדברי הכל וניחא וק"ל.

שם (דף י"ב) **בראשונה היו מיחדין את החתן ואת הכלה ומיחדין להן שני שושבינין אחד לו ואחד לה** וכו'. נראה לי לכאורה קשה למאי דשני הש"ס לעיל דף י' ע"א דאין אדם טורח בסעודה ומפסידה א"כ למה הוצרכו לתקן שני שושבינין כדי שלא ירמה דם בתולים ויאבד הא בלאו הכי לא יעשה כן דהא חזקה אין אדם טורח בסעודה ומפסידה. אמנם י"ל דמכאן הוכיח רש"י לעיל גבי פתח פתוח דאיירי מנמספחת דוקקטי אבל אם יש לה דם בתולים לא מהני אלא טענת פ"פ אבל אם לא יהיה להם שושבינים יטעון טענת דמים ובהא לא שייך חזקה כלל וא"כ עדיין יכולין לטעון פ"פ אלא וודאי דטענת פ"פ לבד בלא טענת דמים לא מהני והוצרך רש"י למימר דהא דנאמן לאוסרה עליו בפתח פתוח היינו ממספחת דוקקטי אבל היכא דאיכא דמים לא מהני טענת פ"פ וק"ל.

בגמרא אמר לך ר' נתן הנא דאמרי אפילו כר' גמליאל עד כאן לא קאמר ר' גמליאל התם אלא דאיכא מיגו. ומקשים איך קאמר הגמרא דהוי מגו הא הוי מגו להוציא ומיגו להוציא לא אמרינן. ומתרצים דהיכא לא אמרינן מיגו להוציא היינו כשסניהם טוענים ברי אבל כיון דהאשה טוענת ברי והבעל טוען שמא כי אינו יכול לטעון טענת ברי דמאין יוכל לידע אם היא זנתה תחתיו או קודם וכן במתניתין דלקמן היא טוענת ברי והוא טוען דרוסת איש את פירוש שמא דרוסת איש את אבל ברי אינו טוען וכיון שהוא אינו טוען ברי שפיר הוי מיגו אף דהוי מיגו להוציא. וקשה דלשיטת ר"ת דמביא בתוס' לעיל דף י' ע"א דמוכת עץ יש לה טענת פתח פתוח א"כ הוא נמי יכול לטעון טענת ברי דלא הוי מוכת עץ וא"כ שניהם יכולין לטעון טענת ברי והדרא קושיא לדוכתא איך קאמר הגמרא עד כאן לא קאמר ר' גמליאל אלא דאיכא מיגו הא הוי מגו להוציא הא הוא נמי טוען טענת ברי שמנא פ"פ אמנם נראה דזה לא הוי טענת ברי דאף שמנא פ"פ. דלמא לא קים ליה שפיר בפתח פתוח אך לפי זה צריך עיון בתוס' ד"ה והוא אומר לא כי וז"ל אע"ג דבסוף המניח דייק מדקתני לא כי דמיירי בברי הכא דליכא למטעי קתני לא כי עכ"ל. ולפי שיטת ר"ת קשה הא נמי איכא למטעי במתניתין לקמן היא אומרת מוכת עץ אני והוא אומר לא כי כגון שהוא בקי בפתח פתוח או באלמן שכסא וא"כ אף הוא טוען ברי ואיך קתני לא כי הא איכא למטעי אלא וודאי דאיירי באמת אף שהוא טוען ברי א"כ הדרי קושי' לדוכתא וצריך לומר דהא דמשני הש"ס דאיכא מיגו לא קאי אלא על מתניתין דהא אפילו גבי משארסתני נאנסתי נאמנת דלא הוי מגו להוציא אבל על מתניתין דלקמן לא קאי התירוץ דאית ליה מגו ולהכי קאמר הגמרא ואיבע"א נמי על מתניתין דלקמן וק"ל.

שם (דף י"ג ע"א) בגמרא **אלא ר' יוחנן מאי טעמא לא אמר כר' אלעזר כסבר כנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה יש לה כתובה מנה**. ונראה להוכיח מכאן כדעת התוס' לעיל דף י"א ע"ב במתניתין דגרסינן והדר ביה רבא מההיא. וכפי' המהרש"א דלא אמרינן הא בהא

תליא. דאי אמרינן אם כנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה יש לה כתובה מנה הוא הדין במוכת עץ בלא הכיר בה קשה לר' אלעזר דקאמר טענתייהו במנה ולא כלום. הא כיון דמוכת עץ יש לה מנה על כרחך כנסה בחזקת בתולה וכו' נמי יש לה מנה א"כ טענתייהו במאי. דהא אי אפשר שיטענו במנה ולא כלום לשיטת רש"י אלא ודאי מוכח כדעת התוס' דלא הדר ביה אלא מהא דלא הכיר בה. אבל מהאיך דקאמר רבא כנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה דאין לה כלום לא הדר ביה וא"כ קאמר ר' אלעזר שפיר דטענתייהו במנה ולא כלום. אבל לשיטת רש"י דהא בהא תליא צ"ל דוקא סבירא ליה כן. דהא בהא תליא אבל רי אלעזר לא ס"ל כן. וסבירא לי' דלאו הא בהא תליא וק"ל.

בגמרא בשלמא לר' אלעזר היינו דקתני תרתי חדא לאפוקי מדרמי בר חמא וחדא לאפוקי מדר' חייא בר אבין ופירש רש"י דהיא אומרת משארסתני נאנסתי תנא למתני בה והוי מקח טעות לגמרי משמע דאין לה כלום ולאפוקי מדר' חמא דסבירא ליה לעיל כנסה בחזקת בתולה וכו' יש לה כתובה מנה ע"כ. וקשה דאכתי לא הוי למתני משארסתני נאנסתי רק מתניתין דהיא אומרת מוכת עץ אני והוא אומר דרוסת איש את והוי ליה למתני גבה והוי מקחה מקח טעות וא"כ מהאיך מתניתין נמי מוכח דלאפוקי מדר' חייא בר' אבין קתני בה והוי מקחה מקח טעות דלגמרי משמע ול"ע.

גמרא מאי מדברת זעירי אמר נסתרה ור' אמי אמר נבעלה ועיין בתוס' ד"ה ר"א ונראה דיש לדקדק דזעירי ור' אמי מפולקין במה שלא אליבא דהלכתא דהא הש"ס פסק לעיל דהלכתא כרי גמליאל ור' גמליאל לא נפקא ליה מיניה מידי בפלוגתייהו דהא ר"ג סבירא ליה בשיפה גביה מעוברת דאע"ג דליכא מיגו מהימנה. ולפי זה המסקנא ניחא דיש נפקא מיניה אף לר' גמליאל דלזעירי דוקא מכשיר בה ר"ג דאית לה חזקה דכשרות ולר' אמי אפילו בבתה מכשיר ר' גמליאל דליכא חזקה דכשרות וק"ל.

שם (דף י"ג) בתוס' ד"ה **ואין אוסרין על הייחוד** תימא לרשב"א דלזעירי דאמר נסתר איירי כגון דמודה היא שנבעלה דאי אמרה לא נבעלתי א"כ הוי ספק ספקא דמכשיר ר' יהושע כדאמר לקמן התם ספק ספקא וי"ל דלעולם איירי דקאמרה לא נבעלה והשיב ליה חדא ספקא משום דאין אפוטרופס לעריות. וקשה לפי זה איך קאמר הגמרא לקמן ע"ז ע"א הניחא לזעירי דאמר. מאי מדברת נסתרה מיגו דאי אמרה לא נבעלתי. הא לשיטת התוס' לא יכולה לומר לא נבעלתי כיון דאין אפוטרופס לעריות והוי כאלו נבעלה. אבל נראה לומר דודאי אין כוונת התוס' דמשום אין אפוטרופס לעריות לא יהיה שום ספק שלא נבעלה. זה אינו דמכל מקום ספק מקרי. ושפיר קאמר הש"ס דלזעירי הוי מיגו דאי בעי אמרה לא נבעלתי. ועל קושיא הנ"ל נראה לתרץ בפשיטות דלא מקרי ספק ספקא. דהא קיימא לן דכל ספק ספקא צריך שיהיה יכול להתהפך וכאן אינה ס"ס המתהפכת. דאם התחיל לומר ספק שמא לא נבעלה ואם תאמר נבעלה שמא לכשר נבעלה הוי שפיר אבל כשנהפך ספק שמא לכשר נבעלה או לפסול ואם תמצא לומר לפסול א"כ ליכא לד היתר שתהא כשרה לכהונה אך הש"ך ביו"ד (ס' ק"ו) כתב דהא דלא מקרי ס"ס דאינו יכול להתהפך היינו שמתי הספיקות שווין הן אבל אם ספק אחד עדיף צריך להתחיל בזה הספק הקרוב יותר. וז"א צריך שיתהפך וא"כ ה"נ ראוי להתחיל ספק שמא לא נבעלה וליכא שום ריעותא ושפיר הוי ספק ספקא והקשה התוס' שפיר. ועל זה תרצו דאין אפוטרופס לעריות. וא"כ אין סברא להתחיל ולומר שמא לא נבעלה דאין אפוטרופס לעריות. ולא עדיף להתחיל בספק זה יותר מבזה ושווין הן. א"כ צריך שיהיה יוכל להתהפך וזה אינו מתהפכת לכן אינו מקרי ספק ספקא אבל אין כוונת התוס' דמשום אין אפוטרופס לעריות הוי כאלו יודע שנבעלה. ז"א כמו שכתבתי ודו"ק.

בגמרא (י"ד) **הלכך לר' גמליאל אלים ליה ברי דאפי' בחד ספיקא נמי מכשיר וקיל ליה שמא דאפילו בספק ספקא נמי פסיל** וכו'. ונראה לפ"ז מאי פריך הש"ס לעיל דף ט' ע"א על ר"א דאמר האומר פ"פ מצאתי נאמן לאוסרה וכתב הרא"ש דאיירי בשותקת עיי"ש וא"כ בשותקת כיון דלא טענה מידי הוי ליה כשמא דהא לא מכחישתן ואמרה ברי לי שלא נבעלתי וא"כ מאי פריך הש"ס הא הוי ספק ספקא ע"ש דלמא רי אלעזר סבר כר' גמליאל דסביר כיון דטוענת שמא אפילו ספק ספקא לא מהני ול"ע.

שם (דף י"ד ע"ב) בגמרא **ממזר צווח וחלל שותק איכא ביניהו**. ולי נראה דלכאורה מלשון התוס' לעיל משמע דר' שמעון מקיל טפי מת"ק דר' גמליאל וכן הוא סוגיא דש"ס דתנא בתרא לטפוי' אתי. והשתא לפי המסקנא אינו כן דהא שותק חלל כשר לת"ק ולר"ש פסול וא"כ מחמיר טפי מתנא קמא. ונראה מכאן להוכיח כדעת החלקת מחוקק באה"ע שכתב אם נתערב ספק ממזר במשפחה

ואחר כך קרו לאחד ממשפחה ממזר ושתק שוב כל המשפחה בחזקת כשרות. ואין לנו להסתפק בההוא דאמרינן וודאי זהו שנתערב וא"כ שפיר מקיל ר"ש טפי מת"ק. דת"ק סבר שתק חלל כשר וא"כ כל המשפחה עדיין בחזקת ספק פסולים הם. ולר' שמעון דסבר שתק חלל פסול א"כ יצא מזה קולא דכל המשפחה הם כשרים דאמרינן זהו שנתערב. וק"ל.

שם (דף ט"ו ע"א) בגמרא **ומי בעינן תרי רובי והתניא תשע חנויות כולן מוכרין בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבלה ולקח מאחת מהן ואינו יודע מאיזה מהן לקח ספיקו אסור ובנמצא הלך אחר הרוב.** וכתב המהרש"א ק"ק השתא דלא אסיק אדעתי למימר מעלה עשו ביוחסין תקשי לר"י גופיה לעיל דפסיל אפילו ברוב כשרים ומ"ש מט' חנויות. ותירץ דהוא מוקים ליה הא דר"י בדאזלה איהי לגבייהו דהוי ליה קבוע ואפ"ה מכשיר ר"ג משום דטוענת ברי עכ"ל. ולכאורה קשה לפי זה מאי מקשה הש"ס לעיל דאמר כמאן אי כרי יהושע אפילו ברוב כשרים נמי פסיל ואי כרי גמליאל אפילו ברוב פסולים נמי מכשיר ומאי קושי' הא ר"י איירי דאזלי איהי לגבייהו ומתניתין איירי שנאנסה שירדה למלאות מים מן הבור ולא אזלא איהי לגבייהו הלכך אם רוב כשרים משיאין לכהונה שפיר דתנשא לכהונה. ועוד הא לעיל דף י"ג מייתא הש"ס הברייתא ראוהו שנכנס עמה לחורבה וכו' א"כ משמע דאף דלא אזלה איהי לגבייהו נמי פסיל ר"י מדקתני ראוהו שנכנס עמה משמע שנכנסה עמו ביחד עם הבועל לסתר או לחורבה. ונראה ליישב דהנה בסו"ע אבן העזר הובא דאף שנתערב אמרינן כל דפריש מרובא פריש אבל אם פירש לפנינו שראינו שפירש לא אמרינן כל דפריש מרובא פריש אלא דהוי ליה כאלו עדיין קבוע ואין הולכין בו אחר הרוב ואתי שפיר הא דקאמר לעיל בברייתא ראינו שנכנס עמה אחד לסתר או לחורבה ואפי' הכי לא קאמר ר"י דפסולה ואין הולכין בו אחר הרוב היינו משום שראינו שפירש הוי ליה קבוע. והכי מקשה הש"ס **אי כרי יהושע אפילו ברוב כשרים** נמי פסול וא"ל משום הכי מכשיר במתניתין משום דאיירי דאזל איהו לגבה ור"י איירי דאזלה איהי לגבייהו כיון דהמקשה סבר דבמתניתין איירי שראינו שנכנסה א"כ הוי ליה קבוע ואפ"ה מכשיר ופריך הש"ס שפיר אי כר"י וכו'. אך צריכין להבין דתירוץ המהרש"א עולה יפה רק על מתניתין דראינו מדברת דאיירי שראינו שאזלה איהי לגבייהו אבל שיפא

בראוה מעוברת איך יתורץ דהא לא ראינו שהיא מעוברת ואפילו הכי פסיל ר"י אפילו ברוב כשרים והוי ליה להקשות לר"י על מתניתין דראוה מעוברת מהא בדתשע חנויות. ונראה דמהא דמעוברת לא היי יכול להקשות די"ל דמשום הכי פסיל ר"ע אפילו ברוב כשרים משום דחיישינן שמא אזלא איהי לגבייהו אף דלא ראינו כלום. אך דלפ"ז קשה מאי פריך הש"ס לעיל לרי אלעזר דאמר נבעלה תרתי למה ליה דלמא סיפא אתא לאשמעינן דאף על גב דלא ראינו דאזלה איהי לגבייהו אפ"ה פסיל ר"י משום דחיישינן דלמא אזלה איהי לגבייהו אף שלא ראינו כלל ודו"ק.

פרק ב' (דף ט"ו ע"ב) במשנה **ומודה רי יהושע באומר לחבירו שדה זו של אביך היתה ולקחתיה הימנו שהוא נאמן שהפה שאסר הוא הפה שהתיר** ופירש"י זה אינו יודע שהיתה של אביו אלא על פיו של זה ומה שאסר הרי התיר והתוס' מיאן בזה עיין בתוס' ונראה דרש"י הוכרח לזה דהש"ס פריך לקמן מכדי האי מיגו והאי מיגו מ"ש האי מיגו מהאי מיגו ומשני הכא אין שור שחוט לפניך התם שור שחוט לפניך ופירש"י הכא גבי שדה אין שור שחוט לפניך שיעלה על לב בעלי' לתבוע מי שחטו כלומר אם שתק זה לא הוי לו עוררים הלכך אי לאו דדבר פשוט הוא שלקחה הימנו לא הוי אומר לו של אבוך היתה ולקחתיי הימנו הלכך אמרינן מיגו. אבל גבי לא מצא לה בתולים שור שחוט לפניך וכו' ועפ"ז כתב רש"י לעיל במתניתין שלא היה יודע שהיתה וכו'. אך לפום רהטא יש לפקפק מעט דהא הש"ס אמר לקמן שניחא לזעירי דאמר מאי מדברת נסתרה מינו דאי בעי אמרה לא נבעלתי וקאמרה נבעלתי מהימנה אלא לר"א דאמר מאי מדברת נבעלה מאי מיגו איכא וכו' ומסיק דלרי אלעזר קאי דמתניתין הנושא את האשה ולא מצא לה בתולים וכו' ופריך לר"א מאי איכא בין האי מיגו להאי מיגו. ומשני הגמרא הכא **אין שור שחוט לפניך התם שור שחוט לפניך** ובאמת ר"א מותיב לעיל וקיימא לן כזעירי ולזעירי קאי ר"י על מתניתין דראוה מדברת עם אחד כדקאמר הש"ס הכי ולזעירי לא קשה מאי שנא האי מיגו מהאי דראוה מדברת דיש לומר דמיגו דראוה מדברת מ"ה לא מהני משום דלענין כהונה איירי ומעלה עשו ביוחסין ואין מוכרח הש"ס לתרץ התם שור שחוט לפניך וא"כ י"ל דמתניתין איירי אף בתובע ולמה פירש רש"י בשאינו תובע. אמנם כשנדקדק יפה שפיר דהא אף לזעירי ר"י קאי על ראוה מדברת וכו' וא"כ י"ל דמעלה עשו ביוחסין וכו'. מ"מ קשה מאי שנא האי

מינו מהאי מגו ועדיין לא הוכרחנו לומר התם שור שחוט לפניך וכו' לכן פי' רש"י שלא היי יודע מעולם וכו' וק"ל.

שם (דף כ"ג ע"א) בגמרא **תנו רבנן שנים אומרים נתקדשה ושנים אומרים לא נתקדשה הרי זה לא תנשא ואם נשאת לא תצא שנים אומרים נתגרשה ושנים אומרים לא נתגרשה הרי זו לא תנשא ואם נשאת תצא** ופריך הגמרא **מאי שנא רישא ומ"ש סיפא** וכתב התוס' שנא ושנא דרישא אית לן לאוקמי' בחזקת פנויה וסיפא בחזקת א"א וכו' וי"מ כיון דלא מפליג בין באו עדים עד שלא ניסת לבאו עדים משניסת ש"מ דלאו ר"מ בר' יוסף אלא רבנן א"כ סיפא נמי אמאי תלא הא שמעינן דאמר לא תלא עכ"ל. ועיין במהרש"א בא"ד שהקשה ומאי קושיא הא הך ברייתא אתי בפשיטות ככ"ע ולא איירי בניסת לאחד מעדיה ובנתקדשה לא תלא דמוקמינן לה אחזקת פנויה. ובנתגרשה תלא משום דמוקמינן לה בחזקת אשת איש ואסורה לנושאה בחנק ונשאר בצ"ע. ונראה לתרץ דבלאו הכי צריך להבין דלתירוץ השני של התוס' עיקר קושית הגמרא היא מסיפא דלא אתי לא כר"מ ולא כרבנן א"כ למה קאמר הש"ס מ"ש רישא ומ"ש סיפא הוי ליה למימר בקיצור דסיפא דלא כמאן ולמה תליא זה ברישא כלל. אמנם נוכל לומר דהתירוץ השני של התוספ' נמי סבר כהתירוץ הראשון דתרי ותרי הוי ספיקא דרבנן והוי ליה למימר תלא מדרבנן. רק בתירוץ זה אינו מספיק דלכאורה יש להקשות מאי מקשה מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא א"כ איך קאמר ברישא דאם נשאת לא תלא דהא אסורה מדרבנן דלמא הברייתא מיירי בנשאת לאחד מעדיה וא"כ ליכא אפילו ספיקא מדרבנן. ולכן קאמר ברישא דאם נשאת לא תלא וא"כ אתי כרי מנחם בר' יוסי דסבירא ליה לעיל דאף אם נשאת לאחד מעדיה תלא היינו בשניהם אומרים נתגרשה או מת כדמוקמינן אבל אם איירי בנתקדשה א"כ הוי לה חזקת פנויה א"כ אם נשאת לאחד מעדיה אפילו איסור מדרבנן ליכא. ועל זה כתבו התוספ' תירוץ השני לתרץ קושיא הנ"ל כיון דלא מפליג א"כ לא אתי לא כרי מנחם בר' יוסי ולא כרבנן. ומקשה הש"ס שפיר בממ"נ אי איירי הברייתא שנשאת לאחד מעדיה וא"כ לא קשה מרישא דכיון שנשאת לאחד מעידי' שוב אין איסור כלל אפילו מדרבנן. מ"מ יקשה מסיפא דלא מפליג בין שנשאת וא"ח באו עדים וכו' וא"כ אתי מתניתין דלא כמאן. וצריך לומר דאיירי שנשאת לאחר וא"כ אתי מתניתין ככו"ע כקושית המהרש"א א"כ קשה מרישא דהא לא אסורה אפילו מדרבנן וא"כ מתורץ קושית המהרש"א דאין לומר דאיירי שנשאת לאחר ואתי ככולי עלמא א"כ יקשה מרישא וניחא יפה מאי דפריך הש"ס מאי שנא רישא ומ"ש סיפא דפשיטא דלא יכול להקשות דסיפא דלא כמאן דהוי מצי למימר דאתא ככולי עלמא ואיירי שנשאת לאחר כקושית המהרש"א ולכן פריך הש"ס מ"ש רישא ומ"ש סיפא כלומר ממנ"פ חדא מנייהו לא ניחא יפה וק"ל.

גמרא **הני שבוייתא דאתי לנהרדעי אותיב אבוהו דשמואל נטורי בהדייהו אמר לי' שמואל עד האידנא מאן נטרינהו** וכו' הוי כשגגה היוצאה מלפני השליט ואשתבאינהו בנתא דמר שמואל ואוקמינהו לשבוהי מאבראי וכו'. ונראה לומר דלא הוי הני שבוייתא בהדי הדדי דאי הוי בהדדי למה הוצרכו לאוקמינהו מאבראי והוי להו לאסהודי שבויה חדא אחברתא וזו הוה לה למימר זו טהורה וחברתה טהורה כדאיתא במשנה ובזמן שהן מעידות זו את זו הרי נאמנות אלא ודאי דלא הואי ביחד ולא ידעו חדא מחברתה אם טהורה היא אם לאו לכן לא הי' יכולין להעיד מש"ה אוקמי מאבראי וק"ל.

בתוס' **ד"ה אמנה שבשטר קמסהדי** וא"ת ואי אכולי מלתא קמסהדי א"כ עדים חתמו אע"כ דלא ידעי אם כהן הוא אם לאו א"כ הא דתנן בג"פ דף קע"ב שני יוסף בן שמעון הדרים בעיר אחת אם הי' מסולשים וכתבו כהן ומה מועיל כיון שהעדים חותמין אע"ג שאין מכירין. עכ"ל. ונראה ליישב עפ"י סברת הרא"ה ז"ל. שכתב דהא דמבעי ליה להש"ס הכא אי אמנה שבשטר מסהדי או אכולי מלתא היינו דוקא בשכתב הלוה אני פלוני כהן לוויתי מנה מפלוני וכו' אבל העדים לא הזכירו כלל בחתימת אני פלוני מעיד שפלוני כהן לוה מפלוני מנה דכיון שחזרו והזכירו אותו כהן וודאי אכולא מלתא קא מסהדי עכ"ז. ולפ"ז מיושב היטב קושית התוספ' דהא דקאמר הש"ס התם אי הוי מסולשים יכתבו כהן. פירוש שהעדים יכתבו שהוא כהן וא"כ מתורץ התוס' שפיר דלא יכול להעריס ולכתוב שהוא כהן דזה לא יכול להיות אם לא שהוא כהן כי העדים וודאי לא יעשו כן ויכתבו כהן אם הוא אינו כהן ודו"ק היטב כי נכון הוא.

שם (דף כ"ה ע"ב) בגמרא **דתניא הרי שבא ואמר בני זה וכהן הוא נאמן להאכילו בתרומה ואינו נאמן להשיאו לו אשה דברי רבי אמר לו ר' חייא אם אתה מאמינו להאכילו בתרומה תאמינו להשיאו אשה**

ואם אי אתה מאמינו להשיאו אשה אין אתה מאמינו להאכילו בתרומה. ונראה דרבי ור' חייא תרווייהו סבירא להו תרומה בזמן הזה דאורייתא. דהא רבי ור' חייא לאחר חורבן הוין וא"כ מאי הקשה לו ר' חייא אם תאמינו להאכילו בתרומה וכו' דילמא תרומה בזמן הזה דרבנן אבל להשיאו אשה דאורייתא כדכתב רש"י שמא נתין הוא או ממזר והוי איסור דאורייתא אלא ודאי סבירא להו תרומה בזמן הזה דאורייתא. ובזה נאמנו דברי התוסי' ד"ה נאמן להאכילו בתרומה פי' אע"ג דליכא אלא הוא וכו' דקסבר ר' אין מעלין מתרומה ליוחסין. ולכאורה יש להבין דברי התוסי' דלמא ר' סבר דמעלין מתרומה ליוחסין והא דשרי לאכילה היינו מתרומה דרבנן א"כ ליכא חששא אם יראו אותו אוכל בתרומה אתה מעלה אותו ליוחסין דדילמא כי מעלין מתרומה היינו מתרומה דאורייתא אבל מתרומה דרבנן לא כדקאמר הש"ס לעיל ע"א אלא וודאי צריך לומר דרבי סבירא ליה דאף תרומה בזמן הזה הוא דאורייתא ועל פי זה כתבו התוסי' שפיר דעל כרחך סבירא ליה דאין מעלין מתרומה ליוחסין. וק"ל.

גמרא ור' חייא מ"ש בן דלא דקרוב הוא אצל אביו אח נמי קרוב הוא אצל אחיו ומשני במסיח לפי תומו עיי"ש. ולכאורה קשה מאי פריך הש"ס על ר' חייא דלמא ר' חייא סבר דמעלין מתרומה ליוחסין אבל אחיו שרי דלא שייך גבי מעשר ראשון העלה ליוחסין. אמנם י"ל דלקמן (דף כ"ו) תניא **רשב"א אומר כשם שתרומה גדולה חזקה לכהונה כך מעשר ראשון חזקה לכהונה** וא"כ י"ל דפריך הש"ס מסתמא לא יחלק ר"ח על רשב"א וסבירא ליה נמי דמעשר ראשון חזקה לכהונה. וא"כ פריך שפיר מ"ש בן דלא ואין לומר משום דסבירא ליה מעלין מתרומה ליוחסין מ"ה בן ע"פ אבא אסור מכל שכן האיך הותר על פי אחר להאכילו מעשר ראשון הא מכח זה יש חשש שיעלוהו לכהונה ויהיו סבורין שהוא כהן דהא מעשר ראשון נמי חזקה לכהונה. ועוד יש לתרץ דהכא פריך הש"ס שפיר דהא עד כאן לא פליגי רבי ור' חייא דשרי לאכילה בתרומה אע"פ שהוא רק עד אחד וטעמא דרבי הוא משום שמא יעלה מתרומה ליוחסין א"כ אפילו עד אחד נמי ליתסר דהא ליוחסין בעינן דוקא שני עדים דאין דבר שבערוה פחות משנים. וק"ל.

שם (דף כ"ח) **בתוס' ד"ה והוא שיש גדול עמו** וכו' וז"ל לא קאי אתרומה דבתרומה סגי באחד כיון דאין מעלין מתרומה ליוחסין וכו'. והבין הרא"ש דדעת התוסי' דוקא אתרומה לא קאי וכן בית הפרס ולענין תחומין באמת אין צריך שיהיה גדול עמו דכיון דמדרבנן הם נאמנים. אבל לי נראה דתוס' ורא"ש לא פליגי כלל. רק דכוונת התוס' במה שכתב דלא קאי אתרומה היינו מתרומה ואילך אבל לאפוקי ממונא צריך שיהא גדול עמו. וק"ל.

פרק ג'. **אלו נערות שיש להן קנס** ופירש רש"י אם אנסה אדם אחד נותן לאביה חמשים כסף והא דהולך רש"י לפרש מתניי באנוסה ולא במפותה יבואר לקמן בע"ה.

(דף ל' ע"א) **אמר ר"ח הכל מודים בבא על הנידה שמשלם קנס** ועיין בתוס' שכתב ובקונטרס פי' דאמתניתין קאי דמפקא מר' נחוניא ותימא מנ"ל דמפקא מיני' דלמא מודה ר' נחוניא דחייבי כריתות יש להם קנס דרבינהו קרא חד לחייבי לאוין וחד לחייבי כריתות. ולר"ע ניחא דמפקא מתניי מדר' נחוניא דכיון דאין קדושין תופסין בחייבי לאוין איכא לאוקמי הנך תרי רבויא חד לחייבי עשה וחד לחייבי לאוין אבל חייבי כריתות לר' נחוניא לא עכ"ל. ונראה לכאורה צריך להבין דברי התוס' שכתבו ולר"ע ניחא אבל קשה מנ"ל להש"ס הא דאמרינן דמתניתין אתא דלא כר' נחוניא דילמא אתא כרי נחוניא ולא כר"ע כקושית התוס' אמנם רש"י לשיטתו שכתב לקמן במתניתין (דף ל"ח ע"א) **נערה שנתארסה ונתגרשה ר' יוסי אומר אין לה קנס ר"ע אומר יש לה קנס וקנסה לעצמה** ופיי' רש"י שם וריפא דקתני ואשת אחיו ואשת אחי אביו דנתארסה ונתגרשה איירי וקתני יש לה קנס עכ"ל. וא"כ כתב רש"י בפירוש דבמתניתין ע"כ ר' עקיבא היא ועל פי זה כתב כאן רש"י דקושית הגמרא הוא על מתניתין דמפקא מרי נחוניא ועל קושית התוס' הנ"ל נוכל לומר כתירוצינו דלר"ע ניחא שפיר ובלא זה ע"כ מתניתין ר"ע היא. אבל התוסי' שכתבו לעיל במתניתין דהא דקתני אשת אחיו איירי שמת והיו לו בנים מאשה אחרת ע"ש. וא"כ אינו מוכרח דמתניתין אתי כר"ע דוקא. דמצי אתי אפילו כר"י הגלילי דר"י לא פליג אלא בנתארסה ונתגרשה אבל באמת לא פליג דמתניתין לא מיירי בנתארסה ונתגרשה לשיטת התוס'. ובזה נכון מה שפירש רש"י במתניתין לעיל דאיירי **באנוסה ולא במפותה** ולפי דברינו ניחא. כיון דלשיטת רש"י מתניתין ע"כ כר"ע אתי ור' עקיבא ס"ל גבי נתארסה ונתגרשה דקנסה לעצמה והבא על אשת אחיו נמי מיירי בנתארסה ונתגרשה וא"כ אי איירי במפותה כיון דקנסה לעצמה אין לה קנס כיון דנתפתתה מחלה לקנסה כדאיתא לקמן בגמרא. לכך הולך רש"י לפרש דמיירי באנוסה. וק"ל.

בגמרא (דף ל׳ ע״ב) מאי איכא בין רבא לאביי ומשני זר שאוכל בתרומה איכא ביניהו עכ״ל. ויש להקשות דלמה לגמרא לשנויי איכא ביניהו הא איתא לקמן דף ל״ה ע״א פלוגתא דר׳ יוחנן ור׳ לקיש אם חייבי מתות שוגגין חייבין או פטורין דר׳ יוחנן סבר דחייבין ור׳ לקיש סובר דפטורין ומפרש הש״ס דפלוגתייהו אם אסון הוא ממש או דין אסון ע״ש. וכל זה אליבא דאביי דסבירא ליה דילפינן אסון אסון איכא למימר דקרא איירי בחייבי מתות שוגגין דהיינו דין אסון. וא״כ י״ל דחייבי מתות שוגגין נמי פטורין אבל אי ילפינן מן **ואם העלם יעלימו** איירי דוקא במזיד וא״כ וודאי דחייבי מתות שוגגין חייבין א״כ הו״ל להגמרא לומר איכא ביניהו בקילור בכרת גופא אם חייבי כריתות שוגגין חייבין או פטורין. ול״ע.

ברש״י. **לא צריכא דמצי לאהדורי על ידי הרחק** דאי נמי **אהדרה ממאסת ולא חזיא לבעלים** ע״כ. וצריך לעיין דהוי ליה לחייב האי דתחיב לתוך פיו והוא פטור ונראה דהתוחב לא מחייב משום דהוה היזק **שאינו ניכר** אם אהדרתי והא דממאסת היזק שאינו ניכר הוא ומצי אומר לו **הרי שלך לפניך** לכך הראשון פטור. וק״ל.

בתוס׳ (ל״א ע״ב) ד״ה **ורמינהו אלו הן הלוקין** וכו׳ ומקשים התוס׳ דהוי ליה להש״ם להקשות אריפא דמתניתין דקתני הכא **הממזרת יש לה קנס**. ונראה לתרץ קושית התוס׳ על פי מה דאיתא לקמן (דף ל״ג ע״ב) ר״ל **אמר הא מני ר׳ מאיר היא דאמר לוקה ומשלם** ופריך הש״ם **אי רבי מאיר אפי׳ בתו נמי וכי תימא לוקה ומשלם אית ליה מת ומשלם לית ליה והתניא גנב ומכר בשבת** וכו׳ כמלא לפי סברת המקשה דהתם סבירא ליה לרבי מאיר דאפילו מת ומשלם נמי עבדינן ליה תרתי. והשתא מתורץ קושית התוס׳ דעל רישא לא יכול הש״ם ליפרך דמצי לשנויי דמתניתין אתי כר״מ. אבל מאחותו פריך הגמרא שפיר דאיתא בגמרא למה קתני אחותו אפילו בתו נמי. דהא ר׳ מאיר סבירא ליה לסברת המקשה אפי׳ מיתה ותשלומין עבדינן ליה תרתי. וא״כ קשה למה קתני הכי אחותו דמשמע בחייבי כרת אבל בחייבי מתות ליכא קנס. ולר״מ אפילו בחייבי מיתות נמי יש לה קנס. וק״ל.

בגמרא (דף ל״ב ע״ב) **אלא עולא תחת תחת גמר. כתיב הכא תחת אשר עינה וכתיב התם עין תחת עין מה התם ממונא משלם מלקי לא לקי** ע״כ. והקשה המהרש״ל א״כ למה כבעי תרי קראי נערה הנערה חד לחייבי לאוין וחד לחייבי כריתות תיפק ליה חייבי לאוין מהכא דהא ילפינן בגזירה שוה דתחת תחת דמשלם ואינו לוקה אלמא דחייב אף בחייבי לאוין. ונראה דל״ק דמהכא לא ילפינן שחייב בבעל איסור חייבי לאוין שאינה ראויה לקיימה אלא הוה אמינא כל שאינה ראויה לקיימה פטור וג״ם יליף היכא דבעל נדה שהוא חייב מלקות אפ״ה משלם ואינו לוקה משום שראויה לקיימה עכ״ל. ונראה להקשות דלר׳ יצחק דסבירא ליה דכל חייבי כריתות אין מלקין ועיין במס׳ מכות (ברים פרק אלו הן הלוקין) ולקמן (דף ל״ה ע״ב) וא״כ קושית המהרש״ל במקומה עומדת למה לי נערה הנערה. ואין לומר כתירוצי דקרא תחת תחת גבי נדה. הא בלאו הכי ליכא מלקות בנדה דהוי מחייבי כריתות. ול״ע.

בגמרא (דף ל״ג) **אמר רבא נתרי בהו אימת. נתרי בהו מעיקרא אמרו אשתלין נתרי בהו בשעת מעשה פרשי ולא מסהדי נתרי לבסוף מאי דהוי הוי.** ואין להקשות דהוי ליה להש״ם לשנויי נמי דלא מצי למתרי בהו מעיקרא דלמא פרשי ולא מסהדי. וי״ל דודאי אם העדים מתיישבים בדבר ומשוין לבם שמלוה להעיד **אם לא יגיד ונשא עונו** ודאי דלא פרשי ומסהדי רק אנו מתיראין שמא בשעת מעשה שבא לבית דין ונתרי בהו בפתע פתאום יחרדון ולא יעידו. יען שאין להם פנאי להתיישב בדבר להכי פרשי אבל מקודם לא. וק״ל.

שם (ע״ב) בתוס׳ ד״ה **דילמא מלקות חמור. והוה מצי לשנויי מסתברא מיתה חמורה שכן נתנה לאנשי עיר הנדחת.** כדאמרינן בפי ארבע מיתות (דף כ׳) עכ״ל. ונראה ליישב קושית התוס׳ דמאי נפשך פריך הגמרא שפיר. דלכאורה יש לדקדק מנא להו להש״ם דאיכא כלל מלקות דהא לא נתכוין לחבול את האשה אלא דשני אנשים נצו יחדיו. ומנא ליה דאם נתכוין לאחר וחבל אותה דחייב מלקות כלל. בשלמא ממון שפיר חייב מהקרא דאם **לא יהיה אסון ענוש יענש** דאדם מועד לעולם בין ער ובין ישן בין שוגג ובין מזיד לפיכך שפיר חייב ממון. אבל מלקות אינו חייב אלא במזיד והכא לא נתכוין לאשה כלל. רק י״ל דמדמי מלקות למיתה דכשם דגבי מיתה אם נתכוין להרוג את זה והרג את זה חייב מיתה כפירש רש״י הכא **במצות שבמיתה הכתוב מדבר** וכתב רש״י וז״ל ואשמעינן נתכוין להרוג את זה והרג את זה דחייב מיתה עכ״ל. הכי נמי גבי מלקות אם נתכוין לחבול את זה וחבל את זה נמי חייב. רק כל זה אי אמרינן דמלקות חמיר או שוה למיתה אבל אי אמרינן דמיתה

חמורה ליכא לדמות מלקות למיתה בשלמא אם נתכוין להמית חבירו והמית אחר הואיל ומיתה דהוי דבר חמור אע״ג שלא נתכוין לו נמי חייב. אבל אם נתכוין לחבול את זה וחבל את זה לא מחייב הוא. הואיל דחבלה לא חמיר כולי האי כמיתה דהא מלקות לא חמיר כמיתה. וגם לא נתכוין י״ל דליכא מלקות כלל ואתי שפיר. וממה נפשך מקשה ר' אשי שפיר אי סבירא ליה מלקות חמור א״כ ליכא התראה וליכא להוכיח מיניי' דממונא משלם מלקא לא לקי דלמא הכא לא לקי משום דעל מלקות שהוא דבר חמור לא הותרה בו. ואי מיתה חמורה ממלקות נמי לא מוכח דממונא משלם מלקי לא לקי. דיש לומר דהכא גבי אם לא יהיה אסון ליכא שום חיוב מלקות כלל דהא אם נתכוין לחבול את זה וחבל את זה פטור ואין לדמות למיתה שהוא חמיר לכך חייב אף על פי שלא נתכוין לו מפני שעשה דבר חמור. כן נראה.

בגמרא. **ריש לקיש אמר הא מני ר' מאיר היא דאמר לוקה ומשלם אי ר' מאיר אפילו בתו נמי** ע״כ. ונראה להוכיח לכאורה לספקא דעתן דהא דסבירא ליה לר' מאיר דאפילו במיתה וממון נמי עבדינן תרתי איך יתכן לר' מאיר הקרא **דלא יהיה אסון ענוש יענש** משמע מניה הא אם יהיה אסון דלא יענש דלא עבדינן ליה תרתי מיתה וממון א״כ בין אם סבירא ליה לר' מאיר דאסון הוא אסון ממש קשה ובין אם סבירא ליה דאסון היינו דין אסון היינו טעמא דפטור דכיון דאילו אתרא בי' פטור כי לא אתרא ביה נמי פטור א״כ ע״כ דלא עבדינן ליה תרתי מיתה וממון. ולי״ע.

בגמרא (דף ל״ד ע״ב) **ואזדא רבה לטעמיה דאמר רבה היה גדי גנוב ליה וטבחו במחתרת חייב** וכו' **גנב וטבח בשבת פטור** וכו' ופירש רש״י ולא סבירא ליה כר' נתן דאמר (שבת דף צ״ד) **חי נושא את עצמו** אי נמי בכפות ע״כ. ונראה לפי זה דהמהרש״א מקשה דכאן משמע דהלשון גנב וטבח בשבת היינו דהגניבה נמי הוא בשבת ולעיל (דף ל״ג ע״ב) גבי פלוגתא דר' מאיר ורבנן דקתני נמי גנב וטבח ומכר בשבת דחייב דהיינו על כרחך דהגניבה הוא בחול דאם היה בשבת אמאי לחייב ר' מאיר לתשלומין דו״ה והא חייב מיתה ומיתה וממון לא עבדינן עכ״ל המהרש״א. ולא אבין מה הקשה המהרש״א דלמא לעיל נמי איירי דהגניבה היה בשבת והא דר״מ מחייב בתשלומין ד' וה' ולא פטור משום דקים ליה בדרבה מיניה יען דסבירא ליה כר' נתן דהחי **נושא את עצמו** וא״כ לא חייב על הגניבה משום שבת משום הכי חייב בתשלומין. ונראה להוכיח דעל כרחך ר' מאיר לא כר' נתן סבירא ליה דאם לא כן למה הוצרך הש״ס לשנויי לעיל דר״מ ורבנן פליגי אם שחיטת שבת שחיטה ראויה היא ופליגי בפלוגתא דר' יוחנן הסנדלר הוי ליה לאפלוגי בפלוגתא דר' נתן ר' מאיר סבר כר' נתן ולכך חייב. ורבנן לא סבירי להו כר' נתן ולכך פטור דקם ליה בדרבה מיניה. אלא ודאי דר' מאיר נמי לא סבירא ליה כר' נתן ומקשה המהרש״א שפיר. וק״ל.

בגמרא (דף ל״ה ע״ב) **אמר ליה ר' פפא לאביי לרבה דאמר חידוש הוא שחידשה תורה בקנס** וכו' **מתניתין כמאן מוקים לה אי כר' מאיר קשי' בתו אי כר' נחוניא קשי' אחותו**. ונראה לי דקושית הש״ס הוא אליבא דאביי אבל לרבא לא קשיא מידי דלעיל (דף ל' ע״ב) פליגי אביי ורבא דאביי נפקא ליה מדר' נחוניא דלא עבדינן ליה תרתי מיתה ותשלומין דילפינן אסון אסון ורבא סבירא ליה דילפינן ליה **מואם העלם יעלימו** ע״ש ופריך מאי איכא בין אביי לרבא ומשני **זר שאכל תרומה איכא ביניהו** וכבר כתבתי לעיל דהוי ליה לש״ס לפלוגי בשבת גופא דלאביי דיליף אסון אסון א״כ יש לומר דקרא איירי בחייבי מיתות שוגגין דהיינו דין אסון כרים לקים וא״כ י״ל דחייבי מיתות שוגגין נמי פטורין מתשלומין אבל לרבא דיליף מן ואם העלם יעלימו דאיירי דוקא במזיד א״כ אמרינן דחייבי מיתות שוגגין חייבין כר' יוחנן והו״ל להש״ס למימר איכא ביניהו אם חייבי מיתות שוגגין חייבין או פטורין ובאמת רש״י בפסחים כתב מדלא יליף מואם העלם יעלימו איכא לאיפלוגי בין שוגגין ובין מזידין אבל לאביי ליכא לאפלוגי וכשם שחייבי מתות מזידין פטורין מתשלומין כך חייבי מיתות שוגגין פטורין א״כ לרבא לא מקשה הגמרא מידי אי כר' נחוניא קשיא אחותו דלמא מתניתין בחייבי כריתות שוגגין דלרבא חייב וא״כ ליכא לאפלוגי בין שוגגין למזיד. ובזה יתיישב הלשון דקאמר **איתבי רב פפא לאביי** וכו' ולמה קאמר הש״ס לאביי הלא הקושיא קאי על רבא ג״כ ולמה הקשה רב פפא לאביי דוקא ובפשיטות יש לומר הואיל ורב פפא היה תלמיד של אביי אבל לפי מה שכתבנו ניחא טפי דדוקא לאביי היא הקושיא אבל לא לרבא. וק״ל.

במשנה (דף ל״ו) **ואלו שאין להן קנס הגיורת והשבויה** וכו' והקשו בתוס' אע״ג דמדאורייתא שבויה לא הוי בחזקת בעולה דבשבויה הקילו מ״מ משום גזירה שלא

תנשא לכהן עשאוה כבעולה לכל דבר עכ"ל. וקשה א"כ למה תקנו לשבויה כתובתה מאתים הא יכולין לטעות שתנשא לכהן. וי"ל דמשום כתובה מאתים ליכא למטעי. דהא נתארסה ונתגרשה נמי יש לה כתובה מאתים כדאמרן לעיל ואע"פ כן אסורה לכהן. א"כ ליכא למטעי משום כתובה. וק"ל.

בגמרא (שם) **אמר ר"י ר' יהודא ור' דוסא אמרו דבר אחד ר"י הא דאמרן ר' דוסא דתניא** וכו'. ולכאורה קשה מנ"ל להגמרא דר"י ור' דוסא אמרו דבר אחד דשבויה אוכלת בתרומה. דילמא ר"י לא קאמר אלא שיש לה קנס. דסבירא ליה כקושית התוס' ד"ה ואילו הואיל ומדאורייתא חזיא לי'. אבל לענין תרומה לא סבירא ליה דמותרת לאכול בתרומה. אמנם י"ל דר' יוחנן הוכיח זה מדקאמר ר"י **הרי היא בקדושתה** משמע קדושת תרומה קאמר ר"י דמותרת לאכול בתרומה. אבל רבה דפריך דילמא לא היא לא דקדק הלשון „דהרי היא בקדושה" וסבירא ליה דדוקא לענין קנס אמר ר"י אבל לענין תרומה לא. וק"ל.

במשנה (דף ל"ח) **נערה שנתארסה ונתגרשה ר' יוסי הגלילי אומר אין לה קנס ר"ע אומר יש לה קנס וקנסה לעצמה** ופירש הרמב"ם וז"ל **דדוקא קנס הוא דסבירא ליה לר"ע דהוי לעצמה אבל לענין בושת ופגם מודה ר"ע דהוי לאביה** עכ"ל. ועיין בהלח"ם שמשיג עליו ע"ש. ונראה לי די"ל דהרמב"ם הוכיח זה מהגמרא לקמן הדין נותן הואיל ואביה זכאי בכסף קדושיה אביה זכאי בכסף קנסה וכו'. וא"כ י"ל דהא דר"ע סבר במתניתין דכסף קנסה לעצמה היינו דגזירת הכתוב כדקאמר אשר לא אורסה לאביה הא אורסה לעצמה. אבל מצד הסברא הוי לאביה מכח הדין נותן. רק דגבי קנס גזירת הכתוב הוא אבל לענין בושת ופגם דליכא גזירת הכתוב קשה לן למימר דהוי לעצמה אלא כסברא דהוי לאביה. וק"ל.

שם (ע"ב) **אמר אביי בא עליה ומתה פטור שנאמר ונתן לאבי הנערה ולא לאבי מתה**, בתוס' וא"ת דלקמן (דף מ"ה) גבי סרחה ולבסוף בגרה תדון בסקילה דדרשינן הנערה שהיתה כבר וא"כ ה"נ וכו'. וני"ל לכאורה לא קשיי' בשלמא לקמן דרש לה מן ה' דהנערה אבל הכא לא הוי ה' יתירה דמצריכינן לה לעיל לדרשה אחרינא כדדרשינן לעיל (דף כ"ט) נערה נערה הנערה וא"כ כיון דלא הוי מופנה לא דרשינן מן נערה שהיתה כבר. ודו"ק.

שם. יש בגר או אין בגר בקבר ודבנה הוי ע"כ. וצריך לומר דהאי בן הוי לה בזנות דאם לא כן תיפוק דנשואין מוציאין מרשות אב וא"כ פשיטא דבנה הוי ודו"ק.

גמרא (דף מ') **ואימא חמשים סלעים אמר רחמנא מכל** מילי ע"כ. ונראה דעל כרחך צריך לומר דהאי מכל מילי הוא לאו דוקא ולא קאי אלא אבושת ופגם אבל צער ודאי לאו בכלל כסף הוא דאם לא כן למה יתן למפותה חמשים כסף הא מפותה אין לה צער כדקאמר הגמרא פקחת שבכן אומרת מפותה אין לה צער אלא ודאי מכל מילי לא קאי אצער. ובזה יתיישב נמי לקמן ע"ב דמשני הגמרא דילפינן **מתחת אשר עינה מכלל דאיכא בושה ופגם** וא"כ אכתי קשה מנא ליה דמשלם צער בפני עצמו הא מתחת אשר עינה משמע נמי צער וא"כ איכא למימר דצער הוי בכלל כסף ולפי מה שכתבתי ניחא דבלאו הכי מוכח דצער אינו בכלל כסף מדיהיב למפותה כן נראה לי. ודו"ק.

שם (ע"ב) **אמר קרא בנעוריה בית אביה כל שבח נעורים לאביה.** ואין לומר לפי זה למה לי ונתן לאבי הנערה חמשים כסף הא בלאו הכי ידעינן דהוי של אב מבנעוריה בית אביה. ויש לומר דהוי אמינא הואיל וקנס חידוש הוא דהיא של בתו ולא ילפינן מבנעוריה. וק"ל.

שם. אלא מסתברא דאביה הוי דאי בעי מסר לה למנוול ולמוכה שחין וכו' ופי' רש"י דאי בעי מסר לה לקדשה בביאה כדתנן האב זכאי בכסף ובשטר ובביאה ולמה לי כל זה הא אף בכסף לחוד מקדשה. וצ"ע.

שם (דף מ"א) **בתוס'** ד"ה זה הכלל. ואפילו למאן דאמר בפרק שור שנגח ד' וה' (דף מ'.) דכופר היינו דמי המזיק לא חשיב יותר ממה שהזיק אע"פ שפעמים שוה מזיק יותר מניזק וכו'. ונראה לדקדק בדברי התוס' מאי קשה הא הגמרא מפרש התם פלוגתא דמאן דאמר דמזיק שמאינן סבירא ליה כופרא כפרה ומאן דאמר דניזק שמאינן סבירא ליה כופרא ממונא. וא"כ על כרחך מתניתין כמאן דאמר דניזק שמאינן דאי אתי כמ"ד דמזיק שמאינן א"כ סבירא ליה כופרא כפרה והוי ליה קנס ואינו משלם ע"פ עצמו אלא ודאי דאתי כמאן דאמר דניזק שמאינן וא"כ מאי הקשו התוס'. וצ"ע.

פרק רביעי. (דף מ"ג) **עמדה בדין אצטריך לאשמעינן פלוגתא דר' שמעון ורבנן** ע"כ. ונראה לפי שיטת הר"ן דמקשה למה קאמר במתניתין דאם לא הספיקה לעמוד בדין עד שמת האב הרי הן של עצמה הלא מתניתין איירי במפותה בנערה שנתפתתה קאי וא"כ למה יהיה של עצמה הלא במפותה מחלה לי', כולי כיון דבשעה שנתפתת עדיין היה אביה קיים וא"כ אז היה יכולה למחול וא"כ אף שמת האב קודם שעמדה בדין לא פקעה חיובי עכ"ל

הר"ן. וא"כ לפי זה קשה למה הולך לשנויי דאשמעינן פלוגתא דר' שמעון ורבנן הוי ליה לאשמעינן דלא תימא גבי מת דאחולה אחלה כקושית הר"ן. וקי"ל.

בגמרא (מ"ג) **אמר רבה בר עולה לא נצרכה אלא להעדפה.** ופירש רש"י דלא תימא זכות שזיכתה לו תורה בבתו ממון הוא להורישו לבניו ע"כ. ונראה דאין לומר שלא זה מרישא כמי שמעינן לה דקתני לא הספיקה לעמוד בדין עד שמת האב הרי היא של עצמה. ולא אמרינן דלא יכול להורים זכות לבניו ויהא של אחין אע"ג דלא עמדה בדין אלא וודאי דלא הוי ממון להורישו לבניו. וי"ל דמכל מקום איצטריך לאשמעינן דהא דוקא קנס דלא שכיח הוא דלא מלי מורים לבניו אבל מעשה ידיה דשכיח מלי להורים לבניו לכך אשמעינן בסיפא דאף על גב במעשה ידיה נמי לא מלי להורים לבניו. וקי"ל.

בגמרא (שם) **חבלות צערה דגופה נינהו וצערה דגופה לא זכי האב** ואין לומר נער דאונס נמי למה יהיב לאביה הלא נערה דגופה נינהו. וי"ל בשלמא נער דאונס הדין נותן דהוי של אביה הואיל ובידו למוסרה למנוול ולמוכה שחין כדקאמר לעיל. וק"ל.

שם (ע"ב) במתניתין **המארס את בתו וגרשה וכוי כתובתו שלו** ופירש רש"י וקסבר יש לה כתובה לארוסה וביימי נערות וקטנות קאמר עכ"ל. ואין לומר מנא ליה לרש"י הא דילמא מתניתן איירי דאיקרי וכתב כתובה אבל סתם ארוסה אין לה כתובה. ונראה דרש"י הוכיח זה מהגמרא דקאמר **הראשונה של אב** מאי טעמא הואיל משעת ארוסין זכה בהן אב א"כ משמע דיש לה כתובה ומסתמא רישא נמי יש לה כתובה. וק"ל.

בגמרא (דף מ"ה ע"ב) **הא אמר ליה ר' יוחנן לתנא תני תדון בסקילה** וכו' ונראה דלמסקנא דהשתא קשה היאך קאמר לעיל **תנא שילא שלש מדות בנערה** וחשיב הך שרחה ולבסוף בגרה א"כ ליכא אלא תרי דהא הך שרחה ולבסוף בגרה דתדון בחנק הדר ביה וא"כ ליכא אלא שני מדות וא"כ ישובש הברייתא. אמנם לשיטת הרמב"ם יש ליישב דלקמן (דף מ"ח ע"ב) איתא **תנא מסר האב לשלוחי הבעל תידון בחנק** ויליף לה מקרא **"מלזנות בית אביה"** וכתב התוס' בד"ה **ושמואל אמר לירושתה** עיי"ש עד ונראה דה"ה מיטמא לה כיון דאפקא רחמנא מסקילה לחנק דמהתם יליף לכל מילי אלא למעוטי תרומה וכו' וכתב הבית שמואל דהרמב"ם על כרחך לא סבירא ליה כתוס' דהרמב"ם סבר **דחופת נידה אינו קונה** כיון שאין ראויה לביאה ע"ש בהלא"ם ריש פרק אע"פ. ואם כן כיון דחופה שאינה מסורה לביאה אינה קונה וע"ש במסירה לחוד בלא חופה שאינו קונה ולא הוי ברשות הבעל אלא לענין חנק אבל לענין שאר דברים אין מוציאה מרשות האב. ולפי זה י"ל דמונה נפסך הך ברייתא דתני שילא אינו משובשת היא רק דשילא תני סתם שלש מדות בנערה ולא הש"ס לפרש דשלש היא דהך שרחה ולבסוף בגרה דתידון בחנק א"כ איכא שלש מדות. א"כ לפירוש התוס' דהך מסירה שויה אותה כנשואה לכל הדברים א"כ לא שייך לומר דהאיך שלישי הוא מסר האב לשלוחי הבעל דא"כ לא שייך לומר שלש מדות בנערה דהא כיון שסרחה ולבסוף בגרה תו לא מקרי נערה דהוי נשואה ממש. אבל לשיטת הרמב"ם דסבירא ליה דוקא לענין חנק הוא ברשות הבעל אבל לענין שאר דברים מקרי נערה אם כן יפה תנא שילא. ודו"ק.

שם ברש"י דבור המתחיל **כר' אליעזר בן יעקב** וכוי ואי משום דהוי לאו שאין מעשה ר' יהודה לטעמיה דס"ל דלוקין על לאו שאין בו מעשה עכ"ל רש"י. וכתב המהרש"א מיהו ק"ק לר"י דס"ל דאינו חייב עד שישכור עדים אמאי קרי ליה לאו שאין בו מעשה דהא ע"י מעשה שנותן שכר לעדים נעשה העבירה ודו"ק עכ"ל המהרש"א. וקשה דהוי ליה למהרש"א להקשות זה על הגמרא במכות (דף ד') דאיתא שם מנא ליה לר"י דלאו שאין בו מעשה דלוקין עליו ומשני דילפינן ממוציא שם רע. הא גבי מוציא שם רע הוי ליה לאו שיש בו מעשה דנותן שכר לעדים. א"כ הוי ליה למהרש"א להקשות גם שם איך ילפינן ממוציא שם רע. ונראה ליישב דמטעם ששכר עדים לא מקרי לאו שיש בו מעשה דהא על שכירת העדים לא מחייב דאמרינן **דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין** כדאיתא (בב"ק בפ' הכונס) דמכל מקום אף העדים אינם עושים שום מעשה רק בדיבור בעלמא. ועוד יש לתרץ בזה דהא דקאמר ר"י לקמן דאינו חייב עד שישכור עדים ויליף לה מג"ש דשימה שימה הייני דוקא גבי בעל והוציא שם רע מחמת בעילה דבהכי משתעי קרא דמוציא שם רע וא"כ חייב מאה סלעים וגם מלקות וזהו חידוש דחייביה תורה ממון ומלקות דבכל התורה כולה לא מלינו זה. ולכך קאמר רחמנא דיליף לה מגזירה שוה דשימה שימה דאינו חייב עד שישכור עדים וזהו דוקא גבי בעל אבל בלא בעל דאינו חייב אלא מלקות לחוד וא"כ אינו חידוש הוא וגם בהש לא משתעי קרא דמוציא

שם רע ואע״כ חייב אפילו לא השכיר עדים. ולפי״ז מתורץ קושית המהרש״א דרש״י הוכרח לומר דר״י לטעמו דסבירא ליה דלאו שאין בו מעשה לוקין עליו דהא יקשה למה לוקין גבי לא בעל וא״כ ליכא למימר כקושית המהרש״א דהוי לאו שיש בו מעשה מכח ששוכר עדים דהא גבי לא בעל חייב אפילו אם לא השכיר עדים והא נמי אתי שפיר דיליף התם במס׳ מכות ממוציא שם רע דלאו שאין בו מעשה לוקין עליו היינו דלא בעיל דהוי לאו שאין בו מעשה דהא גבי לא בעיל א״צ שישכור עדים והא דפריך התם **ודילמא שאני מוציא שם רע דאיכא ממון ומלקות** וא״כ איתא בו צד חמור. ודו״ק.

(דף מ״ו ע״א) **אמר ר׳ אבוה למדנו יסרו מיסרו ויסרו מבן ובן מן והיה אם בן הכות הרשע** וכו׳. וקשה דהא קימלן בפ׳ בן סורר ומורה דבן סורר מלקין אותו וא״כ למה צריך הגמרא לומר דיליף יסרו מיסרו ובן מבן הול״ל דיליף יסרו מיסרו דבן סורר ומורה וצ״ע. וכמדומה לי שהקושיא הזאת ראיתי באיזה ספר.

שם ברש״י **כשרי בתולי בתו עדים שיזמו או יכחישו את אלה ויכשירו את בתך לבתולה**. ודייק רש״י בלשונו הזמה וגם הכחשה. והדר פירש רש״י כשרי בתו **עדים המזימין את עדיו** עכ״ל רש״י. וקשה למה נקט אחר כך רק הזמה לחוד ונראה דרש״י השכיל בדבוריו דבריישא איירי שהבעל טוען כך שלא מלא עדים שיכשירו את בתו. פי׳ אלו באו עדים להזים את העדים הראשונים לא הייתי מוציא עליה שם רע וכן אפילו באו עדים רק להכחיש את העדים ג״כ הוצרכתי לקיימה לי לאשה דאוקי תרי להדי תרי ואוקי בתולה אחזקתה ולכן פירש רש״י עדי הזמה וגם עדי הכחשה תרוייהו מהני. אבל אחר זה איירי שהאב טוען ואלה כשרי בתולי בתי שבא להוציא מאה סלעים מן הבעל ובזה לא מהני רק עדי הזמה אבל עדי הכחשה לא מהני להוציא מאה סלעים מן הבעל דאוקי תרי להדי תרי ואוקי ממונא בחזקת מרא לכן פירש עדים המזימין את עדיו ולא עדי הכחשה. ודו״ק.

גמרא (דף מ״ז ע״ב) **לפיכך הבעל אוכל פירות מאי לפיכך מהוא דתימא מיכל לא נכלינה אנוחי נהינהו דא״כ ממנע ולא פריק קמ״ל** וכו׳. ולכאורה צריך ביאור דהמקשן הקשה מאי לפיכך הלא השתא אתי שפיר לפיכך הואיל ותקנו חכמים פרקונה תחת פירות לפיכך הבעל אוכל פירות. ונראה דכך הוא כוונת הגמרא מאי קמל״ן בזה דקאמר הבעל אוכל פירות דזה משמע במה דקאמר פרקונה א״כ פשיטא דהבעל אוכל פירות. ואין לומר דהא באשה יכולה לומר אי אפשי בפרקוני׳ ואיני אתן לבעל פירות אפ״ה קמל״ן **דהבעל אוכל פירות** לא מצינו למימר הכי דהא ממילא שמעינן מדקאמר פרקונה תחת פירות וא״כ מוכח דעיקר תקנת חכמים הוא לטובת הבעל כמה שכתב התוס׳ ד״ה תקנו מזונות וא״כ פשיטא דלא מצינו למימר הכי. ועוד נראה דה״פ מאי לפיכך פי׳ למה נקט האי לפיכך בסוף דקאמר דתקנו קבורתה תחת כתובתה הוי ליה למימר מיד דקאמר **פרקונה תחת פירות לפיכך הבעל אוכל פירות** וכו׳ ומשני מהו דתימא מיכל לא נכלינהו אנוחי נכחינהו ולא ליתן ליה פירות מיד להכי הביא וקבורתה תחת כתובתה היינו הנדוניא שהכניסה לו כדפיי התוס׳ נתנה לו מיד כן הפירות יתן לו מיד. וק״ל.

בתוס׳ (מ״ח ע״א) ד״ה **ראב״י אומר שארה כסותה לפום שארה תן כסותה** וכו׳. עיין בסוף הדבור ולפי זה תימא בברייתא לעיל דקתני תקנו מזונות תחת מע״י דמשמע דמזונות דרבנן כמאן אתי. ונראה ליישב דהנה הר״ן הקשה כיון דכולי עלמא סבירא להו הכא דכסות הוא מדאורייתא למה לא חשיב במתניתין דקתני **הבעל חייב במזונות בפרקונה ובקבורתה** והוי ליה למחשיב כסות עכ״ל הר״ן. אך לפי זה יש לדקדק דאם כן אם אמרה איני נזונית ואיני עושה הוי לבעל לפטר נמי מכסות. ואכן לא קימל״ן הכי ונראה לומר דמתניתין לא חשיב אלא חיובא דרבנן כמו קבורה אבל כסות שהיא מדאורייתא לא צריך למחשיב אך לפי זה למה לא חשיב מזונות דהוי דאורייתא. וצ״ל דתנא דמתניתין סבר דמזונות נמי דרבנן וא״כ מתורץ קושית התוס׳ די״ל דהך ברייתא סבירא ליה כתנא דמתניתין דמזונות דרבנן. וק״ל.

פרק חמישי. (דף כ״ז ע״ב) **בגמרא ת״ש בוגרת ששהתה י״ב חודש ר׳ אליעזר אומר הואיל ובעלה חייב במזונותיה יפר**. ולכאורה קשה מאי פריך הגמרא דלמא הכא איירי שקדשה ולבסוף בגרה דבזה ד״ה מודים שנותנים לה י״ב חודש כמה שכתב התוס׳ בד״ה בגרה ולפום ריהטא י״ל דהרא״ש בהג״ה הערה בזה וכתב דגבי **קדשה ולבסוף בגרה לא יכול הבעל להפר אלא דוקא בבגרה ולבסוף קדשה** עיי״ש. ואפשר שבא ליישב קושיא הנ״ל וא״כ הוכיח הש״ס שפיר דע״כ לא איירי בנתקדשה ולבסוף בגרה דא״כ אמאי יפר אמנם לפי זה לא יתכן למאי דמשני הש״ס אימא בגרה ושהתה י״ב חודש א״כ ע״כ ושהתה איירי שנתקדשה ולבסוף בגרה ואפילו הכי אמרינן יפר וצ״ל

דהרא"ש לא כתב אלא לפי המסקנא דקאי בתיובתא וא"כ לא צריך להגיה ולומר ששהתה ועל זה כתב הרא"ש כן אבל להסלקא דעתך וודאי לא מצינו לומר כן וא"כ קושיא הנ"ל במקומה עומדת דמאי פריך הש"ס דלמא שקדשה ולבסוף בגרה. אמנם נ"ל דקושית הש"ס הוא כיון דהך מתניתין לא אתי כשמואל דגבי בוגרת הבעל יכול להפר אלא אתי כר"ה למה נקיט הברייתא בכי האי גוונא שקדשה ולבסוף בגרה דיכול להפר אחר י"ב חודש הוי ליה לאשמעינן רבותא טפי אפילו למאן דאמר יום אחד אחר שבגרה נמי יכול. וכגון שבגרה ולבסוף קדשה דאין נותנים לה אלא שלשים יום אלא וודאי דאף בגרה ולבסוף קדשה נמי נותנין לה י"ב חודש א"כ פריך שפיר לר"ה דאמר דאין נותנין לה אלא שלשים יום. וק"ל.

(דף כ"ח ע"ב) בתוס' ד"ה **במעלה לה מזונות.** אליבא דרב אדא בר אהבה מוקי לה הכי אבל אליבא דשמואל לא מצי לאוקמי במעלה לה מזונות דכיון דסברי דתקנו מזונות תחת מעשה ידיה א"כ אמאי עושה ואוכלת וכו'. ונראה דלכאורה קשה לפירוש התוס' דרב ושמואל מוקי לה **שאינו נותן לה כלל** וא"כ מנא ליה להגמרא לומר דרב ושמואל סברי תקנו מזונות תחת מעשה ידיה ומעה כסף תחת מותר. דלמא סברי ליה נמי כר' אדא בר אהבה דמזונות תחת מותר וכיון דאין נותן לה כלל משום הכי לא מצי הבעל להקדיש ולכך סברי דאחר מותה קדיש ומנא להו להש"ס להמציא פלוגתא חדשה. אמנם י"ל דהתוס' הקשו באותו דיבור וא"ת **מאי דוחקי דרב ושמואל לאוקמי מתניתין לאחר מותה לוקמי מחיים וכגון דמעלה לה מעה כסף ואין מעלה לה מזונות.** והא דהגמרא מוכיח דרב ושמואל סבירי להו תקנו מזונות תחת מע"י ואין לומר דסברי כרי אדא בר אהבה א"כ יקשה קושיית התוס' וגם א"א לומר כתירוצם אדרבה לוקמי במעלה לה מזונות ולא מעלה לה מעה כסף ואפילו הכי מקייב דכיון דיהיב לה מזונות מותר דידיה הוה אלא ודאי דמזונות תחת מע"י ומוכיח הש"ס שפיר. ודו"ק.

(דף ס' ע"ב) בתוס' ד"ה **ואמר ר"נ אמר שמואל הלכה כרבי מאיר בגזירותיו.** אין לפרש דגזרינן מת אטו לא מת ונתנה בנה להניק אטו לא נתנה וגמלתו אטו לא גמלתו דא"כ היכי שרא ר' נחמן לבי ריש גלותא אלא יש לומר דגזרינן במת שמא תהרגנו ונתנה בנה להניק שמא תחזור בה וגמלתו אטו שמא תגמלנו ועדיין הוא צריך לינק עכ"ל. ונראה לי לכאורה מאי נפקא מינא בזה אם הגזירה משום כך או משום כך. אמנם נראה לומר דיש נפקא מינה לענין אם אשה שיש לה בעל וגמלה את בנה בחיי בעלה בתוך כ"ד חודש ואח"כ מת הבעל א"כ אי אמרינן דגזירה גמלתו אטו לא גמלתו הכי נמי אסורה לינשא לבעל שני אטו לא גמלתו אבל אם אנו אומרים דעיקר הגזירה היתה גמלתו אטו שמא תגמלנו ועדיין צריך לינק א"כ בכה"ג כל שכן גמלתו בחיי הבעל דוודאי לא כיוונה לינשא לבעל אחר וא"כ לא שייך למגזר ושרי לינשא לבעל שני בתוך כ"ד חודש. ואפשר לומר דרש"י כיוון נמי לזה במאי דפירש גמלתו אסור **שגמלתו מחמת שרוצה לינשא.** משמע מדברי' הא גמלתו בחיי בעלה דלא גמלתו ע"י שחפצה לינשא מותרת. ובזה יתיישב קושית הרא"ש יבמות פ' החולץ (ס' ד') על הא דאמר מניקה שמת בעלה בתוך כ"ד חודש הרי זו לא תארס ולא תנשא והקשה כיון דאסור לארוס א"כ ממילא שמעינן דאסור לינשא ע"ש מה שתירץ. ולפי מה שכתבנו ניחא דיש לומר משום הכי נקט לא תנשא ולאשמעינן דבכי האי גוונא שגמלתו מחיים של בעל דמותרת אפילו לינשא להכי נקט הכי נמי לא תנשא. וק"ל.

בגמרא (דף הנ"ל) **והלכתא מת מותר גמלתו אסור** וקשה על הברייתא לעיל דהרי שהיתה לדופה לילך לבית אביה וכו' **והמפלת אחר מיתת בעלה ר"מ אומר צריכה להמתין ג' חדשים ור' יוסי מתיר מיד** א"כ למה נקט המפלת והוה ליה למימר שילדה כדרכה רק לאחר מיתת בעלה מותרת לינשא מן הדין כיון דהלכתא במת מותרת הלכך לר"י מותר ולר"מ אסור עד ג' חדשים. וצ"ע.

בתוס' ד"ה **והלכתא מת מותר גמלתו אסור.** רבינו שמשון הזקן אומר דגרושה מותרת לינשא דלא משעבדה להניק וכו' ועוד דאלמנה לא משעבדה מכי תבעה כתובתה או רוצה לינשא עכ"ל. ולכאורה קשה דמאי ראיה מייתי התוס' מאלמנה בשלמא באלמנה אסורה לינשא משום דאין אבי הילד קיים ובעלה השני אינו אביו שיתן לו בצים וחלב כמש"כ רש"י בד"ה **"עד עשרים וארבעה חודש"** אבל גבי גרושה כיון דאביו קיים יכול ליתן לו בצים וחלב ונוכל לומר דמותרת לינשא. וצ"ע.

שם (דף ס"ב ע"א) בתוס' ד"ה **אורחא דמלתא כמה.** וא"ת והאיך יצא ר"ע וכל הנך דלקמן. ואין לומר דילמא ר"ע סבר ליה דיוצאין שלא ברשות אפילו כמה שנים א"א לומר כן דהא חזינן דר"ע המתין עד ששמע מפי

אשתו שאמרה לו אי לדידי לייט יתיב תרי סרי שני אחריתי שמע מניה סר"ע לא סבר אלא ברשותה דוקא. וק"ל.

בגמרא (דף ס"ג ע"א) **מיתבי אחת לי ארוסה ונשואה ואפילו נידה וחולה** וכו' **בשלמא למאן דאמר למלאכה שפיר אלא למאן דאמר מתשמיש נידה בת תשמיש** וכו' עד כאן. וקצת קשה אפילו למאן דאמר ממלאכה קשי' ארוסה בת מלאכה היא הא ארוסה לא משתעבדי לא למלאכה כיון שאין נותן לה מזונות. ויש לומר דפשיטא ליה להש"ס דבארוסה מיירי שמרדה ואין הפלה לשמוע אפילו למלאכה אי נמי י"ל דמיירי בארוסה שהגיע זמן ליכנס ולא נשאת דיש לה מזונות א"כ משעבדי נמי למלאכה. וק"ל.

שם (ע"ב) ברש"י ד"ה **היכי דמי מורדת דכופין אותה ומשהין את גטה ופוחתין מכתובתה** עד כאן. וקשה למה פירש רש"י דפוחתין מכתובתה היינו כל שבוע שבעה טרפעיקין כדתנן במתניתין הא לפי מה שחזרו ונמנו שלא יהיו לה פוחתין מכתובתה אלא שהיו מכריזין עליה ארבעה שבתות ואחר כך הפסידה כל הכתובה ולמה פירש"י דפוחתין מכתובתה. אמנם נראה דרש"י סבירא ליה כהר"ן דכתב אף אם חזרה למוטב אחר שהכריזו עליה ארבעה שבתות מ"מ פוחתין לה מכל שבוע שבעה טרפעיקין דאם לא כן כל פעם שתרצה להקניט את בעלה תעשה כן ותמרוד עליו ארבעה שבועות ואחר כך תחזיר למוטב לכך קונסין אותה שתהא מפסדת על כל פנים כל שבוע שבעה טרפעיקין אף למשנה אחרונה עכ"ל. וא"כ י"ל דרש"י סבר כהר"ן דאף למשנה אחרונה פוחתין לה אם חזרה מלמרוד ועל זה כתב רש"י **דמורדת פוחתין לה מכתובתה** וכו' אמנם מזה מוכח דרש"י פסק במשנה ראשונה ולא במשנה אחרונה שתפסיד בפעם אחת כל הכתובה דלקמן (דף ס"ד ע"א) פירש רש"י וז"ל **ומשהין תריסר ירחי שתא „ותו לא"**. עכ"ל ולכאורה למה פירש ותו לא אדרבה משנה אחרונה סבירא ליה דנותנין לה אלא ארבע שבועות וא"כ הרבותא הוא במאי דקאמר הש"ם דנותנין לה י"ב **חודש** ולמה פריך רש"י ותו לא משמע דרבותא הא דאין נותנין לה יותר מי"ב **חודש**. אלא וודאי דרש"י סובר במשנה אחרונה דפוחתין לה כל שבוע שני טרפעיקין וזה יכול להיות כמה שנים שמורדה ופוחתין לה מכתובתה ואין לו קצבה דאם כתובתה מרובה ימשוך הזמן לפי הכתובה ועל זה פירש רש"י **„ותו לא"** וא"כ הרבותא הוא דאין נותנין לה אלא י"ב חודש ועל פי זה כתב רש"י נמי כאן והיכי דמי מורדת דפוחתין לה מכתובתה דהיינו במשנה ראשונה. ודו"ק.

שם (דף ס"ד ע"ב) ברש"י ד"ה **מתכוין להקל ר' מאיר היה רגיל לאכול פת בשבת יותר מבחול שהיה ממשיך פת לכל מינים הבאין לפניו ור' יהודה היה אוכל פת בחול יותר משבת לפי שהיי שבע ממיני מעדנים** ועיין בעירובין (דף פ"ב) פירש רש"י דר"י היה אוכל פת בחול יותר מפני שבשבת לא היה אוכל פת הרבה כדי שיהיה רעב לאכול סעודה שלישית. ונראה דלשיטת מהרש"ל ומהרש"א שכתבו דסוגיא דהכא קאי למ"ד דמותר לאכול סעודה שלישית במיני פירות ע"ש ולהכי פירש כאן רש"י שהיה **שבע ממיני מעדנים** אבל לא משום שהיה מתרעב א"ע לאכול סעודה שלישית דהא לא צריך לאכול כ"א פירי ולא צריך להרעיב עצמו כן נראה. וק"ל.

בגמרא מסייעה ליה לר' אלעזר דאמר אין פוסקין יינות לאשה וקשה מאי סייעתה מייתי לר' אלעזר הא מתניתין איירי בעני שבישראל ולכך אין פוסקין אבל ר' אלעזר בכולי עלמא אף בעשיר סבר אין פוסקין א"כ אין להביא ראיה ממתניתין. ולי"ע.

בגמרא (דף ס"ה ע"א) **אמר רבא לא שנו אלא שאין בעלה עמה אבל בעלה עמה לית לן בה.** וקצת קשה לפי זה מאי קאמר הגמרא לעיל ואם תאמר אלכה אחרי מאהבי וכו' הא הך קרא איירי שבעלה עמה כדקאמר קרא נותני לחמי ומימי והיינו אצל בעלה ויכול היות שאין נותנין לה מזונות ומאי פריך הגמרא. ולי"ע.

פרק ששי. מציאת האשה ומעשה ידיה לבעלה. וכתב הרא"ש הא דמציאת האשה לבעלה היינו כשהבעל נותן לה מזונות אבל אם אינו נותן לה מזונות מציאתה שלו אבל בשם רבינו יונה כתבו דאפילו אם אין נותן לה מזונות מציאתה שלו עיי"ש בהרא"ש.

א) **ונראה** להוכיח כדעת רבינו יונה מדפריך הש"ם לקמן מאי קמשמע לן תנינא האב זכאי בבתו. והנה לעיל (דף מ"ד ע"א) איתא בגמרא האב זכאי במציאתה משום שלא יקדשנה למנוול ולמוכה שחין. והנה לפירש רש"י דוקא אם האב נותן לה מזונות מציאתה שלו אבל אם אינו נותן לה מזונות מציאתה שלה דלא שייך איבה. אבל לשיטת התוס' אף אם אינו נותן לה מזונות מציאתה שלו דמ"מ שייך איבה שלא יקדשנה למנוול ולמוכה שחין והשתא י"ל דרבינו יונה סבירא ליה כפירש רש"י לעיל וא"כ מציאתה שלו היינו דוקא אם נותן לה מזונות וא"כ מאי פריך הכא

מאי קמשמע לן תנינא דלמא אשמעינן הכא דמציאתה לבעל אפילו אם אינו נותן לה מזונות ואם לא שמעינן הכא הוי אמינא דהבעל דוקא הוא כאב וכי היכי דגבי האב אין מציאתה של אב אלא אם נותן לה מזונות ה"ה גבי בעל אם אינו נותן לה מזונות מציאתה לעצמה וא"כ שפיר פריך הגמרא מאי קמל"ן והוכיח רבינו יונה לשיטתו שפיר. אבל הרא"ש סבירא ליה כשיטת התוס' לעיל דמשום איבה היינו שלא יקדשנה למנוול ולמוכה שחין וא"כ י"ל דאף אם הבעל אינו נותן לה מציאתה שלו. ז"א דהא כמי שמעינן ממתניתין לעיל דקתני יתר עליו הבעל וכו' וכי היכי דגבי אב מציאתה של אב אע"ג דאינו נותן לה מזונות הוא הדין גבי בעל וכל חד לשיטתו אזל. וק"ל.

מציאת האשה לבעלה וכו' וכתב הרא"ש בהגהה הטעם דמציאת האשה לבעלה דאם לא כן תגנוב משל בעלה ותאמר מציאה מצאתי ע"כ. ותמוה לפי זה מאי פריך הגמרא השתא ומה העדפה דמעשה ידיה אמר ר' עקיבא לעצמה מציאתה לא כל שכן ומה ענין מציאתה להעדפה מציאתה הטעם שלא תגנוב משל בעלה אבל בהעדפה כיון דרואים אנו אם עושה ומרווחת מידי. ודו"ק.

בתוס' (דף ס"ז ע"א) ד"ה **אלא ארישא** וכתב התוס' מדרבנן פריך. וקשה למה הוצרך התוס' לזה. ונראה שבא ליישב מאי פריך הש"ס דלמא ר"י סבירא ליה כרי שמעון בן גמליאל. ועל זה כתב התוס' מדרבנן פריך דמסתמא לא יחלוק על רבנן. וק"ל.

בגמרא (ע"ב) **ההוא דאתא לקמיה דר' נחמיה אמר ליה במה אתה סועד אמר ליה בבשר שמן ויין ישן רצונך שתגלגל עמי בעדשים.** ואין להקשות וכי לית ליה לר' נחמיה הך דרשה **דאל יחסר לו** אפילו סוס לרכוב עליו ואיך אמר לו רצונך שתגלגל עמי בעדשים. ונראה דדוקא הציבור מחויבין ליתן להעני עבד לרוץ וסוס לרכוב דציבור לא יעני. אבל יחיד אינו מחויב ליתן לו ואם בא עני אצל יחיד יכול ליתן מה שהוא אוכל בעצמו וזהו אמרו רצונך שתגלגל „עמי" כלומר מכיסי שאני יחיד ואיני מחויב ליתן יותר ממה שאני אוכל אם תרצה סעוד אצלי. וק"ל.

בגמרא (דף ס"ח ע"א). **אמר שמואל לפרנסה שמין באב.** פירש רש"י בת יתומה שבאת לינשא נותנים לה נדוניא כפי אומד שאנו בקיאין באבוה וותרן או קמצן וכו'. והנה לעיל דף נ' ע"ב פירש רש"י בד"ה **מעלוי' דאב לפי אומד עילוי דעת וותרנותו.** ור"ח פירש בד"ה ומאי עלייה לא לייפות כח הבת ליתן יותר מעשור נכסים אם האב היה וותרן אלא לגרוע כחה וליתן לה פחות מעשור נכסים אם אנו יודעין שהוא עצרן. דלא מצינו שומא לעלוייא אלא לגריעותא וכו'. ונראה לי לשיטת הר"ח מאי פריך הכא מיתבי **הבנות ניזונות ומתפרנסות מנכסי אביהן** כיצד אין אומרין אלו אביה קיים כך וכך היה נותן לה. אלא שמין את הנכסים ונותנין לה וכו' דילמא הא דשמין באב היינו ליתן לה יותר מעשור אם הוא וותרן. וצריך לומר דהש"ס דייק מדקתני ניזונות וכו' וודאי אין סברא לומר דאם היה אביה קמצן אין נותנין לה מזונות כראוי ותהא מתה ברעב ה"נ י"ל דלא קאי אין אומרים אלו אביה קיים וכו' על פחות מעשור כמו שפירש ר"ח דיש לדמות למזונות דהא בחד בבא קתני והגמרא ניחא יפה. וק"ל.

שם (ע"ב) **אמר רב הונא אמר רב פרנסה אינה כתנאי כתובה** וכו'. ונראה להוכיח מכאן דעת הרא"ש שכתב דאם מת האב והניח בת שבגרה אין היורשים צריכים לתת לה עשור נכסים עכ"ל. דהא יש לדקדק למה קאמר הש"ס דפרנסה אינה כתנאי כתובה בענין אם מת האב והניח בוגרת שמחויבין ליתן לה פרנסה. אבל וודאי דאין מחויבין ליתן לה מזונות דהא לא כתב אלא תהא יתבין בביתו ומתזנין מנכסים עד דתתבגרן ומכל שכן אם היא בוגרת בשעת מיתת האב. הוי ליה למימר בקיצור דפרנסה אינו כתנאי כתובה. אלא וודאי שאף פרנסה אין היורשים מחויבין ליתן לה אם בגרה בשמת האב. ודו"ק.

ברש"י (דף ס"ט ע"ב) **המשליש מעות לבתו לקנות שדה או נדוניא לכשתנשא** עכ"ל רש"י. ולכאורה אינו מובן לאיזה צורך כתב רש"י או נדוניא לכשתנשא. אמנם נראה דרש"י בא לפרש הברייתא דלקמן המשליש מעות לחתנו ליקח מהן שדה לבתו. וקשה אם הוא נותן לחתנו למה קאמר לבתו. ועל זה פירש"י כאן אנדוניא לכשתנשא וניחא שפיר המשליש מעות לחתנו ליתן לו נדוניא אבל לכשתנשא. וק"ל.

פרק שביעי. (דף ע' ע"א) בתוס' ד"ה **המדיר את אשתו.** וז"ל פירש בקונטרס דאין הנאת תשמישו נאסר עליה דהא משתעבד לה משמע מתוך פירושו שיש בלשון זה איסור הנאת תשמיש וקשה דפריך בגמרא וכיון דמשתעבד לה היכי מצי מדיר לה והתנן **קונם שאני עושה לפיך** וכו' מגופא דמתניתין הו"מ למיפרך דלא מצי אסר עליה תשמיש משום דמשועבד לה דאם היה נאסר יוציא ויתן כתובה וכו'. ועיין במהרש"א ק"ק לפי מ"ש לקמן התוס'

דשיעבוד דמזונות של אשה אינו אלא מדרבנן לא ה"מ לאתויי מתשמים דהוי שיעבוד דאורייתא אבל ממה שאני עושה לפיך דלא הוי שיעבודא נמי רק מדרבנן מייתי שפיר עכ"ל. ונראה לי דדבריו אינם מובנים דהא לקמן ע"ב מסני הש"ס דמתניתין איירי בארוסה והגיע זמן ולא נשאת ופירש רש"י דמדאורייתא לא משעבד לה משמע דרש"י סבירא ליה אבל בנשואה הוי מזונות דאורייתא. אבל התוס' לא סבירא ליה כן והנה ממה נפשך לא מקשה המהרש"א שפיר דליכא למימר דהקושיא קאי לקיים שיטת רש"י דלא תקשה קושית התוספות דליפרך ממתניתין כיון דתשמיש היא דאורייתא דהא רש"י לא סבירא ליה. דמזונות נמי דאורייתא וא"כ עדיין קושית התוס' במקומה עומדת למה לא מקשה הש"ס ממתניתין גופא דתשמיש דאורייתא ומזונות נמי דאורייתא. ואין לומר דקושייתו נמי לשיטת התוס' דסבירא ליה דמזונות דרבנן ז"א דהא בלאו הכי מוכרחים לחלק על רש"י מכח קושיא השניה וע"כ לדידיה הו"ל לקיים פירוש רש"י דלשון מלהנות לא הוי נמי תשמיש ואפילו הכי לא מני הש"ס למיפרך מתשמיש משום דאורייתא הוא. וצ"ע.

בגמרא (ע"ב) **ומאי שנא וכו' עד שלשים יום עביד שליח שליחותיה טפי לא עביד שליח שליחותיה וכו'.** ואין לומר למה לא משני הש"ס לעיל נמי כן דפריך הש"ס ומאי שנא עד שלשים יום הוי ליה לשנויי מיד עד שלשים יום עביד שליח שליחותיה. ונראה דלעיל קאי על התירוץ דרב אשי דמוקי מתניתין כשמספקת לדברים גדולים ואינה מספקת לדברים קטנים וא"כ לא שייך לתרץ טפי לא עביד שליח כיון דאין צריך לטרוח לדברים גדולים כ"א לדברים קטנים ובטרחה מועטת שליח עביד אפילו יותר משלשים יום ולכן הוצרך הגמרא לשנות לעיל תירוץ אחר דהיינו עד שלשים יום לא שמעין בה אנשי ולא זילה בה. וק"ל.

בגמרא (דף ע"א ע"א) **הכא במאי עסקינן כגון שנדרה היא וקיים לה איהו.** פירש בקונטרס ומה יש לו עוד להמתין אי ניחא לה לדידה למשקל כתובה ומיפק לא תבקש פתח לנדרה אבל היכא דאדרה איהו כגון מליהנות לו ימתין שמא ימצא פתח לנדרו עכ"ל רש"י. ונראה לכאורה לפירוש רש"י למה קאמר ר' יהודה במתניתין גבי **המדיר את אשתו שלא תטעים אחת מכל הפירות** סבירא ליה לר' יהודה בישראל יום אחד יקיים ובכהן שנים יקיים כיון דמתניתין איירי שנדרה איהי וא"כ לא תבקש פתח לנדרה. ולמה קאמר יום אחד יקיים כיון דלא תבקש פתח לנדרה. וצריך לדחוק דבדבר מועט כזה דהיינו יום אחד או יומיים ימתין לה אפילו היכי דנדרה איהי דלמא תתחרט. אמנם זה יקשה לפירוש רש"י כיון דאף לפי המסקנא נמי איירי מתניתין שתהא אסורה בפירות ובתשמיש כמו שכתב התוס' בד"ה כגון שנדרה איהי ע"ש א"כ למה לא פירש רש"י במתניתין כן שכתב דאמר קונם פירות עלי והוא קיים לה ועיקר לא פירש רש"י דאיירי בתשמיש וצ"ע על רש"י. וק"ל.

בגמרא (דף ע"ג ע"א) **לא תימא טעמא דרב כיון שכנסה סתם אחולי אחלי לתנאי אלא טעמא דרב לפי שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות ע"כ.** והנה רש"י ותוס' מחולקים להמניא נפקא מינא בין טעמא אחולי אחיל ובין טעמא אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות כל חד לפי שטתו. ונראה לפרש על פי מה שכתב התוס' ד"ה אלא טעמא דרב וז"ל נראה דלרב אפילו קדשה על תנאי וכנסה על תנאי הואיל ובעל צריכה גט. וכוונתו כיון דבעל וודאי לא עשה בעילתו בעילת זנות וקדשה בבעילתו וכל זה הוא לטעמא דאין אדם עושה בעילתו וכו' אבל לטעמא אחולי אחיל אזי אם קדשה וכנסה על תנאי אינה צריכה גט כיון דחזינן דכנסה והתנה עמה וודאי דלא אחולי אחיל. והשתא יש לפרש דכך הוא כוונת הש"ס דלא תימא טעמא דרב הוא כיון שכנסה אחולי אחיל לתנאי וא"כ דוקא היכי דכנסה סתם אחולי אחלי הוא דצריכה גט אבל אם קדשה וכנסה על תנאי דחזינן דלא אחיל אינה צריכה גט אלא טעמא דרב דאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות. אם כן אפילו קדשה וכנסה על תנאי נמי צריכה גט משום דאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות. וק"ל.

ב) **ענין** אחר על שיטה זו. לא תימא טעמא דרב כיון שכנסה אחולי אחלי לתנאי עיין בתוס' ד"ה **לא תימא** וא"ת והיכי סלקא דעתך למימר דכנסה בלא בעל אחולי אחלי לתנאי וכו' ובתשובת הרא"ש תירץ דהא חזינן בתנאי בני גד ובני ראובן דתנאי מבטל מעשה הרי חזינן דדיבור מבטל מעשה מכל שכן דדבור של מחילה מבטל דיבור של תנאי עיי"ש. וקשה דהא כל תנאי מהיכי גמרינן **מתנאי בני גד ובני ראובן** וממילא היכי בעי כדין תנאי היכי שבלא התנאי היה הדין כך והתנאי משנה הדין בעי כדין תנאי. אבל היכי דבלא תנאי הדין כמו השתא דהיינו כדין במום במקח דאם לא התנה נמי המקח בטל לא בעי תנאי והכא נמי אם לא התנה נמי הקדושין בטלין דהא

בתוס' ד"ה ע"מ שאין עלי' וכו' הקשו וז"ל תימא לר"י מאי אריא על מנת אפילו בסתם נמי דהא בפרק אע"פ גזרינן שלא תאכל ארוסה בת ישראל בתרומה וכו' ע"ש הא חזינן דאפילו בסתם נמי אין אדם רוצה אשה נדרנית וא"כ לא הועיל כלום התנאי וא"כ קשה על תשובת הרא"ש מאי גמר לה בתנאי מתנאי בני גד ובני ראובן התם הועיל התנאי והכא אין מועיל התנאי כלום. ונראה דהא איתא בחושן משפט (ס' ר"ז) **דאם נתאנה הלוקח ולא חזר בו גם המאנה אינו יכול לחזור בו** ופירש הסמ"ע הטעם דהוי כאלו אמר ידעתי שיש בו מום ואפילו הכי נתרציתי וממילא גם אידך אינו יכול לחזור בו. ולפי זה היכא דהתנה לא שייך לומר ידעתי ונתרציתי דהא חזינן דלא נרצה מעיקרא וא"כ הועיל התנאי לענין זה וא"כ נוכל שפיר למילף מתנאי בני גד ובני ראובן דהתם נמי הועיל התנאי. ודו"ק.

פרק שמיני. (דף ע"ט ע"ב) בתוס' ד"ה **פירא דפירא לא תקינו ליה רבנן** וכו'. וריב"ן פי' דכל שכן בהמת מלוג עצמה דהוי הכפל לאשה והכי פירושי פירא כיון דלא הוי מעלמא תקינו לי' רבנן והוא הדין פירא דפירא הא פירא דפירא מעלמא לא תקינו לי' וכל שכן פירא דאתי מעלמא. ולכאורה לפירש ריב"ן למה נקט הש"ס וולד מלוג עצמה דמשלם כפל לאשה הוי ליה למימר רבותא טפי דאף בגונב בהמת מלוג עצמה דמשלם כפל לאשה. אמנם נוכל לומר דמשום הכי נקיט וולד בהמת מלוג לאשמעינן דהוי הכפל לאשה והוי הכפל מהקרן ואף ע"ג אם מת וולד תשתייר האם לקרן אפילו הכי הוי הכפל לאשה. ואי אשמעינן בפרה הוי הכפל לאשה הוי אמינא דטעמא משום דאי תמות הפרה לא תשתייר כלום לקרן אבל גבי וולד אף אם תמות תשתייר הפרה לקרן הוי אמינא דלא הוי הכפל לאשה קמשמע לן. וק"ל.

בגמרא (דף פ' ע"ב) **משום רווח ביתא והא קא רווח.** והקשה הרא"ש לפי זה משמע דפשיטא לי' לאחר שליקט הפירות יכול למוכרו מדלא קא מבעי לי' אלא במוכר קרקע לפירות וכתב היינו טעמא כשמוכר פירות בכל שנה ושנה איכא רווחיה בדמים וגם נהנו מן הפירות קודם שמכרן אבל כשמוכר הקרקע לפירות ולשנים מרובות ומקבל הדמים כאחד ומוציאן ליכא רווח ביתא מכאן ולהבא עכ"ל. לפי זה נראה להוכיח כדעת הרא"ש דבסמוך פליגי אביי ורבא דאם הבעל מכר קרקע לפירות מאי טעמא דלא עשה ולא כלום אביי סבר הטעם שמא תכסיף ורבא סבר הטעם משום רווח ביתא ופריך מאי בינייהו ע"כ. וקשה הא איכא נפקא מינה דטעמא שמא תכסיף שייך דוקא אם מכר הקרקע לפירות אבל פירות עצמן שרי ולטעמא דרווח ביתא אפילו הפירות לבד נמי אסורין למכור אלא וודאי דבמוכר פירות אף משום רווח ביתא נמי לא שייך א"כ מוכח כדעת הרא"ש.

שם (ע"ב) בתוס' ד"ה **הנכסים בחזקתן** פירש הקונטרס דכי היכי דפליגי אמוראי בפרק **מי שמת גבי נפל הבית עליו ועל אשתו** דקתני נמי התם **נכסים בחזקתן** וכו' הכי נמי פליגי הכא. ואין נראה לר"ת אלא הכא מודו כ"ע שהם בחזקת יורשי הבעל דהיבם כבר היה מוחזק בנכסים קודם מיתתה משעת מיתת אחיו שהוא יורשו וכו'. ונראה דרש"י ור"ת אינם מחולקים אלא לפי גרסתם בפרק החולץ (דף ל"ח) דאיתא שם מאי שנא רישא דמודים ב"ש וב"ה **שמוכרת ונותנת קיים.** וא"כ מוכח דלאו ברשות היבם קאי ומאי שנא סיפא דקאמר **בית שמאי יהלוקו** משמע דהיבם יש לו חלק בהן. ומשני הש"ס רישא **שנפלו לפני היבם כשהיא ארוסה** ופירש רש"י הכי גרסינן אמר עולא רישא דנפלה לי' כשהיא ארוסה שנפלה ליבום מן האירוסין ונפלו הנכסים לה כשהיא שומרת יבם. וסיפא דנפלה לפניו ליבום ע"כ וכו' לשון רש"י. ומלשון התוס' לעיל (דף ע"ח) משמע דלא גרים כגרסת רש"י וע"ש בדבור המתחיל סיפא אימר בזכותו נפלה וז"ל כדאשכחן גבי שומרת יבם שנפלו לה נכסים ומפרש הגמרא שנפלו כשהיא ארוסה. ולפי זה י"ל דרש"י ותוס' כל חד לשיטתו ולגרסתו אזלי דלגרסת רש"י דגרס דהנכסים נפלו כשהיא שומרת יבם וא"כ ליכא למימר כסברת התוס' דהיבם הוא מוחזק משעת מיתת אחיו דהא לא היו הנכסים בחיי הבעל אלא דנפלו לה לאחר מיתה וא"כ אין יורשי הבעל מוחזקין יותר מיורשיה כיון דהנכסים לא נפלו אלא כשהיא שומרת יבם כמו שפירש רש"י התם וכן כתב רש"י נמי במתניתין שנפלו לה כשהיא שומרת יבם. אבל לפי גרסת התוס' שגרס שנפלו לה נכסים כשהיא ארוסה בחי' בעלה וא"כ שפיר כתב דיורשי בעלה מוחזקים משעת מיתת אחיו משום דכבר נפלו הנכסים בחיי הבעל וזכה היבם משעת מיתתו. וק"ל.

בגמרא (דף פ"א ע"ב) **אמר רב יוסף כיון דאמר רבנן לא ליזבין אע"ג דזבן לא הוי זביני.** וצריך עיון כיון דר' מאיר ורבנן פליגי אי מטלטלי משתעבדי לכתובה וא"כ הלכה כחכמים דמטלטלי לא משתעבדי לכתובה

ולמה פסק רב יוסף דלא הוי זבינא ואין צריך ליתן לו אפילו מטלטלין הא מטלטלין לא משעבדי לכתובה וא״כ שפיר מתנתו מתנה לענין מטלטלין. אמנם נראה לומר דר׳ יוסף באמת לא קאמר אלא דאינו צריך ליתן לו מקרקעי אבל מטלטלין באמת צריך ליתן לו. אך בתוס׳ בסמוך (דף פ״ב ע״א) ד״ה פומבדיתאה רמאה וא״ת ומה רמאות עשה הא אמר רב יוסף לא הוי זביני ועוד דמה תיקן בכך דאמר איפלג מהשתא ע״כ. וא״כ לפי״ז ליכא למימר דרב יוסף לא קאמר דלא הוי זביני אלא על קרקע אבל במטלטלי צריך ליתן לו א״כ לא מקשים התוס׳ מידי דלמא משום הכי קרי ליה רמאה משום שלא נתן כלום אף מטלטלין. וגם קושיא השניה שמקשים ומאי תיקן בכך דאמר נפלוג מהשתא הא תיקן על מטלטלי שיתן לו מיד ואינו צריך להחזיר משום דמטלטלין לא משתעבדי לכתובה. אלא וודאי מוכח דאף לענין מטלטלין נמי אמר ר״י דלא הוי זביני וא״כ קושיא הנ״ל במקומה עומדת למה לא הוי זביני הא מטלטלין לא משתעבדי לכתובה. ונראה דבלאו הכי יש לדקדק במתניתין דאמרי חכמים הניח פירות תלושין כל הקודם בהן זכה קדם הוא זכה קדמה היא ילקח בהן קרקע. ויש לדקדק מרישא לסיפא דברישא אמר קדם הוא זכה משמע דוקא דקדם הוא ותפש הא בלאו הכי הוי לאשה. ובסיפא קאמר קדמה היא זכתה משמע דוקא אם תפשה זכתה ואי לא לא ונריך לומר דחד מינייהו דוקא. וא״כ י״ל דר״י סבירא ליה דרישא עיקר ודוקא היכי דתפש הוא סברי רבנן דזכה בהן אבל אי לא תפש לא מצי מזבן לה והכי נמי איירי בלא תפש לכך פסק ר׳ יוסף דלא הוי זביני אפילו מטלטלין דהואיל ולא תפיש לא מצי מזבן. וק״ל.

פרק תשיעי. (דף פ״ג) בתוס׳ ד״ה כדר׳ כהנא וכו׳. ולר״י נראה דאלשון דין ודברים אין צריך להביא ראיה דמהני דמסתברא הוא דמהני היכא דלא באה לידו כמו בעלמא לשנא מעליא אלא מייתי ראייה דלא תקשה למאי דאוקמי בכתב לה ועודה ארוסה היכי מצי מקנה לה והא קימל״ן דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם וכו׳. ויש לדקדק דהכא מלשון התוס׳ משמע דסבירו להו למאי דאוקמי לה בכותב ועודה ארוסה היינו כשכותב לה דין ודברים אין לי בנכסייך על הנכסים שנפלו לה אחר הנשואין דהנכסים שנפלו לה באירוסין הוא דבר שבא לעולם סבר וכיון דהקרקע הוי בעולם הוי ליי כמו שהפירות הוי בעולם דהוי ליה כמו פירות דקל כמ״ש המהרש״א

ולעיל (דף ע״ח ע״ב) בתוס׳ ד״ה לא כר״י כתבו דהא דמשמע הכא בכותב לה ועודה ארוסה היינו פי׳ לא כאמרו לפניו דר׳ יהודה ולא כאמרו לפניו דרבי חנינא דתרווייהו מודו בעד שלא נתארסה וניסת דמכרה קיים ולא פליגי אלא כשנתארסה וניסת וכו׳ ובניסת איירי דהא משמע דאכ לא כתב לה דין ודברים וכו׳ מכרה בטל היינו כאמרו לפני ר״ג וכו׳ א״כ מצי לאוקים לה דאיירי מנכסים שנפלו כשהיא ארוסה. ואין לומר כקושית הרא״ש למה צריך למכתב דין ודברים הא בלאו הכי מכרה קיים בנכסים שנפלו לה כשהיא ארוסה י״ל כתירוץ התוס׳ דהיינו כאמרו לפני ר״י דסבר דלא מהני מכירה וא״כ לא צריך הש״ס לדרב כהנא ולהביא ראיה דמצי לאוקמי מתניתין איירי כשנפלו לה הנכסים כשהיא ארוסה וכבר בא לעולם ויש לתמוה על התוס׳ שלא כתבו הכא דקאי לאמרו ליה. וק״ל.

בגמרא (ע״ב) **איבעי להו כתב לה דין ודברים אין לי בנכסיך ובפירי פירות מהו שיאכל פירות וכו׳** ולטעמך הא דתנן ר׳ יהודה אומר לעולם הוא אוכל פירי פירות וכו׳ כיון דאכלינהו לפירי פירי פירות מהיכא אלא בדשיילא הכי נמי בדשייל. וקשה אמאי הולך הגמרא לאוקמי האבעי בדשיירי הא לעיל (דף ע״ט ע״ב) פליגי ר׳ חנניה ורבנן וסבירו להו לרבנן דולד שפחת מלוג הוי לאשה משום דחוששין שמא תמות האם וכולא רבנן היא וא״כ הוה להש״ס למימר דהאיבעי הוא אליבא לרבנן דסברי ולד שפחת מלוג הוי לאשה וכפירוש רש״י דפירש דלוקחין בדמי וולד קרקע והבעל אוכל פירות ממנו וא״כ הקרקע הוי פירא ופירא שיפלו מן הקרקע הוי פירא דפירות וכגון שכתב לה דין ודברים אין לי בנכסייך ובפירותיהן בחיים ובמותי וא״כ אי אמרינן דמפירי פירי סליק נפשיה ומפירי לא סלק נפשיה א״כ הבעל יורש הקרקע דנקרא פירי ומפירי לא סלק נפשיה אבל אם אומרים דמכל מילי סליק נפשיה וא״כ אינו יורש הקרקע דהא אף מפירי סליק נפשי וא״כ למה הולך הש״ס למימר דהאיבעי הוא בדשיירי הוי ליה למימר כדכתבנו. ונ״ע.

בגמרא (דף פ״ה ע״ב) **ההוא דאמר נכסי לטובי׳ שכיב אתא טובי׳**. ופירש רש״י ההוא דאמר **בצואת מיתה** ע״כ. וקשה למה פירש רש״י בצואת מיתה ולא פירש בצואת שכיב מרע. ונראה דהנה הפוסקים כתבו דמתנה במקצת צריך קנין (עיין בחו״מ סי׳ ר״נ ובטור שם) אף בצואת שכיב מרע אם לא כתב כל נכסיו צריך קנין אבל בצואת מיתה אין צריך קנין. והנה הלשון שאמר נכסי לטוביה

ולא אמר „כל נכסי" משמע שהוא רק מתנה במקצת (ועיין בבבא בתרא ריש פרק המוכר את הבית) דמחלק בין כל נכסי ובתוס' שם והאחרונים פסקו אם כתב נכסי אין שטרות בכלל דשטרא לא מקרי נכסים וא"כ קשה למה מהני אמירה דידיה בלא קנין ולכן כתב רש"י בלוא מיתה דמהני אמירה בלא קנין. וק"ל.

שם בתוס' ד"ה **שודא דדייני** לא כפירוש הקונטרס שפירש שיאמדו הדיינים דעתו של נותן למי רצונו ליתן יותר ע"ש. ונראה דיש נפקא מינא רבה בין שיטת רש"י ותוס' דלשיטת רש"י יאמדו הדיינים דעתו של נותן דזה שייך דוקא במתנה אבל אם לוה שחייב לטוביה ומאה זהובים בזה לא שייך אומד דעת ממי לוה מי יוכל לדעת ממי לוה וא"כ יהא כממון המוטל בספק וחולקין ולא אמרינן שודא דדייני אבל לשיטת התוס' דהדיין יתן לכל מי שירצה זה שייך כמו במתנה וכמו הוא. וק"ל.

(דף פ"ו ע"ב) במתניתין **נדר ושבועה אין לי ולא ליורשי ולא לבאים ברשותי.** פירש רש"י אם אמכור נכסיי ואת באה לפרע מלקוחות. ע"כ וכתב הרא"ש וז"ל והקשו חכמי פרובינצייא למה חזר ושנה אין משביעין אותה לשעבר הא תנא ליה רישא אין היורשין משביעין אותה על האפוטרופסת שנעשית בחיי בעלה ע"כ. ונראה לקיים דברי רש"י דהא רש"י כתב לקמן במתניתין (דף פ"ז) ד"ה מנכסים **משועבדים** וז"ל משום דאי הוה גבי מן הלוה גופיה והוי טעין לוה אשתבע לי דלא פרעתיך אמרינן בשבועות (דף מ"א) דמשביעין ליה וכו' אבל בשביל לקוחות אנן טענינן דלמא אי הוה גבית מן הלוה הוה טעין לך אישתבע לי דלא פרעתיך ובעית אשתבועי השתא אנן טענינן דפתח פיך לאלם הוא עכ"ל רש"י. ולפ"ז כיון דמן הדין לא משבעינן לה כשבאה לפרע מהלוקח רק דאנן טענינן לה אי הוי בעלך קיים הוי בעית לאשתבועי דבעל נמי לא מצי להשביעה דהרי השבועה לא בא אלא מכח הבעל. ולכן פירש רש"י שפיר דמצי לפטור אותה אף משבוע' הלוקח דהיינו שהבע"ד לא טען ליה שתהא צריכה לשבע כיון דאין הדין לשבע לבעל. וק"ל.

ברש"י (דף פ"ז ע"ב) ד"ה **שבועה דאורייתא** וכתב רש"י **ונפקא מיני' דלא מפכינן לי'.** וקשה דלעיל (פ"ו ע"ב) איבעי להו להגמרא ר' אלעזר ע"י גלגול קאמר או לכתחילה וכתב רש"י דשמעינן ליה לת"ק דאמר משביעין על האפוטרופסת ולא על פלכה ועיסתה ואפי' ע"י גלגול שבועת האפוטרופסת דכיון דשבועת אפוטרופסת דרבנן. א"כ מוכח דרש"י סבר דגבי שבועה דרבנן א"צ לשבע ע"י גלגול אבל בשבוע דאורייתא צריך לשבע ע"י גלגול וכן קיימל"ן ועי' בחו"מ סי' ע"ה א"כ הוי ליה לרש"י למימר דנפקא מינא לענין גלגול דסבר רמי בר חמא שבועה דאורייתא וא"כ צריך לשבע ע"י גלגול שבועה אם יש לה עוד שבועה אחרת אבל בדרבנן אין מגלגלין. וצ"ע.

בגמרא (דף פ"ח ע"א) **אי פיקח הוא מייתא לה לידי שבועה דאורייתא.** ופירש"י דנפקא מינה בין שבועה דאורייתא לשבועה דרבנן דבדאורייתא מנקיט חפצא ובדרבנן לא מנקיט חפצא. והרגיש מהרש"א למה שינה רש"י כאן ולא כתב דנפקא מינא לענין היפך שבועה כדלעיל. ועיין בהרא"ש שהקשה וז"ל **וליכא למימר דנפקא מינא הכא לענין היפך שבועה וכו' דהכא אע"ג דמדרבנן היא לא מתהפכה דלא מפכינן שבועה אלא במשתבע לגבי תובע משום דאמר ליה אי אית לך מידי גבאי אשתבע ושקול ואי לא פקע אבל בדמחייב תובע שבועה לא מצי להופכה עליה דנתבע ולומר אשתבע לי והכא באשה שהיא תובעה לא מצי להופכה על הבעל.** ונראה דמהרש"א לא יכול לתרץ כתירוץ הרא"ש אליבא דרש"י דהא רש"י פירש לעיל גבי סבר רמי בר חמא דנפקא מינא לענין שבועה דלא מהפכינן והתם נמי איירי מתובע לנתבע ולכך הוכרח לתרץ כתירוצו. אמנם נראה ליישב קושית המהרש"א דהא בלאו הכי יש לדקדק בגמרא דקאמר סבר רמי בר חמא למימר **שבועה דאורייתא.** ונראה לתרץ דהנה בחו"מ (סימן ע"ה סעיף י"ג וסעיף כ"ג) הובא אם התובע אינו טוען אלא ע"פ עד אחד והוא אינו טוען אלא שמא רק שהעד מעיד שיודע בדבר אם יכול לחייבו שבועה ונפסק דיכול להשביעו ומקור הוא מן הגמרא כל מקום **ששנים מחייבין אותו ממון עד אחד מחייב אותו שבועה** וכיון דבשנים יכולין לחייבו ממון אף על טענת שמא דהיינו אם הבעל דין טוען אלא ע"פ עדים מחייבין אותו ממון הוא הדין עד אחד מחייבו שבועה אף על טענת שמא. ולפי זה הולכך הש"ס להכי הואיל ואמר מר דהא מתניתין מיירי בכל ענין אף כשהבעל אינו טוען אלא שמא וטוען רק על פי אחד ועל זה סבר רמי בר חמא דשבועה דאורייתא וקשה מנא ליה הא ולהכי מביא הש"ס האי אמר מר דמינה מוכח דאף על טענת שמא יצטרך לשבע. ולפי זה מתורלת קושית המהרש"א דרש"י לא מצי לפרש לענין היפך שבועה דהא אף אם יתחייב שבועה דרבנן נמי לא מצי להפכה על הבעל כיון דמתניתין **בעד אחד איירי**

כשהבעל טוען שמא וא"כ לא מני לשבע ולכך הוצרך רש"י לפרש כאן לענין נקיטת חפץ. ודו"ק.

(דף פ"ט ע"א) בתוס' ד"ה **שמע מינה כותבין שובר** פירש בקונטרס ואנן קימל"ן **דאין כותבין**. ואין נראה לר"י דאדרבה התם משמע דקימל"ן דכותבין וכו' והרי"ף בהגה"ה מקיים פירוש רש"י ותירץ על קושית התוס' דהא דקימל"ן דכותבין שובר מפרש הש"ס התם הטעם משום **דעבד לוה לאיש מלוה** ולכך צריך הלוה ליקח שובר אבל הכא מיירי בכתובת אשה דלא שייך האי טעמא דעבד לוה וכו' לכן כתב רש"י הכא שפיר דאין כותבין שובר עכ"ל. אך לי נראה דלשון רש"י אינו מדוקדק שכתב ואנן קימל"ן דאין כותבין שובר משמע דהיא הלכה מפורשת בגמרא וזהו אינו רק הטעם דאין כותבין שובר משום דלא שייך גבי כתובה עבד לוה לאיש מלוה ועוד לעיל (דף ע"ז ע"ב) כתבו התוס' ד"ה כותבין שובר בהדי' דאין לחלק בין **כתובה למלוה** דאף על גב דגבי כתובה לא שייך האי טעמא דעבד לוה וכו'. אמנם נראה דכוונת רש"י במה שכתבו ואינן קימל"ן דהיינו רב פפא לעיל דף ע"ז דבעי לתרץ דמיירי במקום שאין כותבין שובר לעולם וא"כ קשה הא קימל"ן דכותבין שובר כמה שכתב התוס' וא"כ למה מהדר לתרץ דאין כותבין שובר והא אנן קימל"ן הלכתא כרב פפא שהוא בתרא (ועיין ברא"ש במס' בב"ק ריש פרק קמא) אלא ודאי דרב פפא גופא מחלק בין מלוה לכתובה דוקא גבי מלוה קיימל"ן דכותבין משום עבד לוה לאיש מלוה אבל כתובת אשה דלא שייך האי טעמא דעבד לוה שבירא ליה לרב פפא דאין כותבין ומתניתין דהכא יהיה מוכח דכותבין ואנן קימל"ן כרב פפא. ודו"ק.

פרק עשירי. (דף צ' ע"א) בתוס' ד"ה **שמע מינה בעל חוב מאוחר שקדם וגבה מה שגבה גבה** וכו' עד סוף הדיבור ולי נראה כתירוץ הראשון דבמטלטלי איירי הכא ואתיא כר' טרפון דאמר לעיל (דף פ"ד) **מי שמת והניח מלוה או פקדון ביד אחרים ר' טרפון אומר ינתן לכושל שבהן**. והקשה המהרש"א וז"ל אבל קשה אמאי קאמר הכא דיורשי הראשונה קודמין וכו' אמאי לא ינתן לכושל שבהן ובשלמא למאן דמפרש התם לכושל שבהן היינו לכתובת אשה משום חינא הכא דתרווייהו כתובת אשה משום חינא נותנים לראשונה אבל למ"ד לכושל שבראיה דהיינו למאוחר בשטרי אמאי קאמר הכא דנותנין לראשונה אדרבה לשנייה הו"ל ליתן שהוא המאוחר והניח בים לייסב. ונראה לפ"ז להקשות לעיל דף פ"ד ע"ב איתא דן דייני כרי **טרפון ואהדריה ריש לקיש לעובדא מנייהו** אמר ליה ר' יוחנן **עשית כשל תורה** וכו' ופריך הש"ס במאי פליגי וכו' ומשני דמר סבר **טעה בדבר משנה חוזר** וכו' ודחק הש"ס לאוקמי אי ר' טרפון רבו אי חבירו הוא ע"ש. ולפי דברי המהרש"א הוי לי לגמרא למימר דפלוגתייהו בהכי דהא ר"י גופא משני לעיל לכושל היינו לכתובת אשה **משום חינא** וזאת ידוע דבכל מקום דפליגי תנאי במתניתין ואחר כך סתם לן רבי כחד הו"ל **מחלוקת ואחר כך סתם והלכה כסתם**. וא"כ לר"י דאמר לכתובת אשה משום חינא שפיר אתי מתניתין דמי שהיה נשוי כר' טרפון וכמה שכתב התוס' הכא וא"כ הוה ליה מחלוקת ואחר כך סתם דהא סתם לן תנא הכל כרי טרפון וכמה שכתב התוס' לכן אמר ר"י שפיר **עשית כשל תורה** דהא הלכה כר' טרפון דמחלוקת ואחר כך סתם הוא. אבל ר"ל סבר לכושל היינו שבראיה וא"כ לא מני אתי מתניתין דמי **שהיה נשוי** כר' טרפון כקושית מהרש"א א"כ לא הוי מחלוקת ואחר כך סתם לכן הוי כר"ע משום הכי מהדר ר"ל לעובדא. וק"ל.

בגמרא (דף צ"א ע"ב) **ההוא גברי דהוי מסקי ביה מאה זוזי הוי ליה תרי קטינא דארעא חד זבינהו בחמשין וחד בחמשין אתא בעל חוב טרפא לחד מיניהו** וכו'. ויש לדקדק הלא הביא כהך מקודם ולמה הביא עוד עובדא. ונראה לומר דהנה אנן פסקינן השותפין שרצו לחלוק שדה אינו רשאי עד שיהיה לכל אחד כדי שיהיה ראוי לכל חד להיות לו שדה הראוי לו לחלק. וא"כ ממעשה דלעיל נוכל לומר דוקא גבי מעשה זו דכל שדה הוי שוה חמש מאות זוז וא"כ כל אחד ראוי לחלק לשדה ולכן שפיר מני אמר לה אי שוה לך אלפא זוזי וכו' אבל במעשה דהכא דלא הוי אלא תרי קטינא דארעא וכל חד אינו ראוי להיות שדה בפני עצמו הוי אמינא דלא מני אמר ליה שוי לך מאה זוזי יען דמלי אמר לו דהדא ארעא קטינא אינו ראוי לשדה כלל ואשמעינן דמ"מ מני אמר ליה אי שויא לך מאה זוזי וכו'. וק"ל.

שם ברש"י ד"ה **בטובת הנאה בדבר מועט** וכו' **דלא היה זה שלוחו** עכ"ל. והוצרך לזה דהא אמו היתה שותקת והוי ליה כהודאה דשתיקה כהודאה דמיא וא"כ איך מני הבן לערער ועל זה פירש רש"י **דלא היה זה שלוחו** וא"כ לא הוי כהודאה דמני אמרה משום הכי שותקת משום

דלא ברצונה ובשליחותה מכר ומה לי למחות. וגם י"ל דטעות נפל בדפוס במקום „שלוחה" כתב שלוחו. וק"ל.

ברש"י (דף ל"ב ע"א) ד"ה ופייסי בזוזי פירש רש"י **במעות דמי השדה** שהיה חייב ליתמי פיים את הנושה בשביל ראובן **שבאחריות מכרה לו**. והקשה במהרש"א מי הכריחו לזה שפייסו משום דבאחריות מכרה לו וטעה בדעתו דאחריותו כמי על הני זוזי דיתמי ואימא דבלאו אחריות נמי הוה מפייס ליה כי היכי להעמיד הקרקע בידו כדאמרינן לעיל. ונראה דדעת רש"י דלא יוכל לסלק הבעל חוב ולפייסו בזוזי אלא היכא דבאחריות מכר כיון דמוכר שהוא הלוה יוכל לסלק כך הלוקח יוכל לסלק שהוא עומד במקומו אבל היכא שלא מכרה לו באחריות לא יוכל הלוקח לסלק את הבעל חוב דכאיש אחר דמי עכ"ל המהרש"א. ונראה דרש"י פי' כן אליבא דרבא דהא רבא מודה לרמי בר חמא לכך דינא דקאמר **אי פיקח הוא** וא"כ לרבא דסבירא ליה לעיל **דלא מצי לסלקו** בזוזי על זה פירש רש"י כן דבאחריות מכרה לו וא"כ שפיר דמצי לפייסו ולרמי בר חמא צריך לומר דבר שברצונו הטוב עשה כן ולוקח ממנו מעות אבל מן הדין לא מצי לסלקו בזוזי. וק"ל.

ברש"י (ל"ג ע"ב) ד"ה **הראשונה נשבעת לשניה** אם שניה טוענת הואיל ואת באה ליטול תחילה אשתבע לי שלא גבית משל בעלי כלום עכ"ל. ולכאורה למה פירש רש"י דוקא **אם שניה טוענת** וכו' הא בית דין טוענין לה ואף על פי שאינו טוענת כלל דהא לא מצי בית דין טוענין. וצריך לומר דרש"י כתב כן לרבותא כלומר דדוקא הראשונה נשבעת לשניה אבל הרביעית לראשונה לא ואף על פי דהראשונה מצי אמרה אם יטול בעל חוב ממני לא יהיה לי ממה לגבות אפילו הכי אינה צריכה הרביעית לשבע. א"כ י"ל משום דקתני הראשונה נשבעת לשניה משמע דצריכה לשבע בפניה ותהא השניה עומדת על גבה כשתשבע וזהו דוקא אם טוענת בפירוש אשתבע לי אבל אם הבעל חוב משביע אותה אינה צריכה לעמוד על גבה כשתשבע לכן פירש רש"י אם טוענת וכו'. וק"ל.

(דף ל"ד ע"א) בתוס' ד"ה **לימא רב דאמר כרי מאיר** וז"ל ור"ת מפרש הא מילתא בע"א וז"ל שני שטרות היוצאין ביום אחד מכר שדה אחת לשני בני אדם אבל בשטרות של שני בעלי חובין חולקין עכ"ל. ולי נראה דלפי זה מאי פריך הגמרא בסמוך ע"ב מיתבי **שני שטרות היוצאין ביום אחד** וכו' דלמא האי ברייתא איירי בשני שטרות של בעלי חובין דכ"ע מודין דחולקין. ויש ליישב דעיקר קושית הש"ס הוא סמוך אסיפא דמיירי **כתב לאחד ומסר לאחד** וא"כ לא מיירי בשני בעלי חובין כלל. ודו"ק.

פרק אחד עשר. (דף נ"ה ע"ב) בתוס' ד"ה **ואין חייבין בקבורתה**. וי"ל דאצטריך לאשמעינן אפילו היכא דלא שקלה אלמנה כתובה כגון דליכא אלא מטלטלי אינן חייבין בקבורתה ואע"ג דהשתא הוו כיורשי כתובתה כיון שאינה גובה אותה מהם. וכתב המהרש"א ויורשי כתובתה דחייבין בקבורתה היינו דהוו ירשין כתובתה אי הוי מקרקעי אף ע"ג דהשתא במטלטלי לא ירתי מידי חייבין בקבורתה וכן מפרש בפסקי תוס' ע"ש מהרש"א. ונראה לי להקשות דלעיל (דף פ"א ע"א) ממתניתין דהכא בשומרת יבם יורשי האב חייבין בקבורתה מדקתני יורשי כתובתה וכו' ואיזה אלמנה וכו' שיש לה שני יורשים הוי אומר זו שומרת יבם וכתב התוס' ד"ה איזה אלמנה וז"ל מיתורא דמתניתין דייק אבל עיקר מתניתין לא איירי בשומרת יבם דהא קתני מנכסי יתומים ושומרת יבם לית לה יתומים עכ"ל. ולפי זה איך כתבו התוס' הכא דמסברת דמתניתין דייק הא לא הוי סיפא דמתניתין יתורא דהא לגופא איצטריך כיון דמיירי שאין היורשים יורשין כלום א"כ הוי אמינא דאין יורשים צריכין לקוברה אלא תקבור מן הנדקה לכן צריך לומר ולאשמעינן דחייבין בקבורתה אף על פי שאין היורשין יורשין כלום וא"כ אין הסיפא מיותרת. וצריך לדחוק ולומר דכוונת התוס' הוא במה שכתב דמיתורא דמתניתין דייק וכו' היינו מכפל הלשון דקאמר יורשיה יורשי כתובתה והוי ליה למימר רק יורשי כתובתה. ודו"ק.

בגמרא (דף נ"ז ע"ב) **ור' יוחנן אמר לפי שאין אדם רוצה שתתבזה אשתו בבי"ד** וכו'. משמע דעולא סבירא שבר דאדם רוצה שתתבזה אשתו בבית דין וכו' משמע דפליגי בהא דתנא לעיל (דף ע"ד ע"ב) דפליגי ר' מאיר ור' אליעזר אי אדם רוצה שתתבזה אשתו. אמנם י"ל דשאמא לעיל גבי נדר דלא זילא לה מלתא כולא האי לילך אצל חכם להתירה ולכן קאמר ר' מאיר דאדם רוצה שתתבזה אשתו בבי"ד אבל הכא מיירי לענין כתובה דצריכה לתבוע לבעלה בבי"ד איכא זילותא טפי מגבי נדר וא"כ י"ל דלא הוי פלוגתא דתנאי אלא דכולי עלמא מודי הכא דאין אדם רוצה שתתבזה כמו גבי נדר דליכא זילותא כולי האי. ודו"ק.

ברש"י (דף נ"ז ע"ב) **מגורשת ואינו מגורשת ומן הארוסין** וכו'. ועיין במהרש"א שכתב דיש טעות וערבוב דברים וכן צריך להיות מגורשת ואינה מגורשת ולא

לאשמעינן דלא תמכור כתובתה אלא בבי"ד דהא מאלמנה מן האירוסין שמעינן וכו' וא"כ מיירי הכא במגורשת ואינה מגורשת מן הנשואין ע"כ מהרש"א. ומהר"ם שיף קיים הגרסא שלפנינו וכתב דהמתניתין איירי בארוסה שהגיע זמן ולא נשאת אוכלת משלו וכו'. וא"כ מתורץ קושית המהרש"א שמקשה דמהיכי תיסק אדעתא דארוסה יש לה מזונות כדאיתא לעיל הגיע זמן ולא נשאת אוכלת משלו וכו'. ונראה לי דלשיטת המהר"ם שיף מיושב שפיר הא דאיצטריך למתני בסיפא דודאי מגורשת לא תמכור אלא בבי"ד משום דרישא לא שמעינן לגמרי. דהרישא איירי במגורשת ואינה מגורשת מן הארוסין וא"כ הוי אמינא דוקא מן הארוסין דלא נפיש חן דידה הוא דלא תמכור אלא בבית דין אבל בסיפא אשמעינן דאפילו מגורשת מן הנשואין דנפיש חן דידה נמי לא תמכור אלא בבי"ד. אבל לפי שיטת המהרש"א דהרישא איירי נמי במגורשת ואינה מגורשת מן הנשואין א"כ קשה למה צריך למתני בסיפא שודאי מגורשת לא תמכור אלא בבי"ד הא מרישא שמעינן דכיון בספק גרושה לא תמכור אלא בבי"ד. וצריך לומר דתנא סיפא לגלויי רישא תנא סיפא בודאי לא תמכור לגלויי הא דרישא שאין לה מזונות אתא לרבות אפי' ספק מגורשת. וגם צריך לבאר קושית המהרש"א שמקשה מהיכי תיסק אדעתא דאלמנה מן האירוסין יש לה מזונות דהא ארוסה אין לה מזונות וכו' דלמא מגורשת ואינה מגורשת יש לה מזונות משום דאגודה ביה ומעכבת בשבילו להנשא כמה שכתב רש"י בד"ה כדרי זירא וצריך לומר דכוונת המהרש"א הא דכתב רש"י מגורשת ואינה מגורשת יש לה מזונות משום דאגודה ביה היינו גבי נשואה שהיה לה כבר מזונות והבעל רצה להוציאה מכרה ועל זה כתב רש"י שפיר הואיל ואגודה ביה לא יוכל להוציאה מכרה בספק גירושין אבל גבי ארוסה שלא היה לה כבר מזונות מהאי טעמא סליק אדעתא שיהיה לה מזונות מכח סברא דאגודה ביה. אך נראה לשיטת המהר"ם שיף דצלה לומר דמשום הכי יש לה מזונות משום דאיירי בהגיע זמן ולא נשאת וכו' וקשה אכתי לא צריך לאשמעינן דמגורשת ואינה מגורשת אין לה מזונות מן היתומים הא עיקר טעמא דהבעל חייב במזונות בהגיע זמן וכו' היינו משום דהבעל מעכב כדלעיל לא נשאו לא קתני אלא לא נישאו היינו שהבעל מעכב וכו' וא"כ הכא מיירי שמת ולא מקרי עיכוב כמו חלה הוא דפסיק לעיל דאין לה מזונות ואף אם העיכוב הוי ליה קודם שמת שלא היה רוצה לנשא אותה מ"מ הוי כמו חלה ואחר כך פרסה נידה ועכבה היא ודאי דלית לה מזונות. וק"ל.

בגמרא (ע"ב) **למימרא דר' שמעון סבר דלא אמרינן מקצת כסף בכל כסף ורבנן סברי אמרינן מקצת כסף בכל כסף** וכו'. ואין להקשות איך אמרי הגמרא הכא דרבנן סברי אמרינן מקצת כסף ככל כסף הא לעיל (דף כ"ד ע"ב) במתניתין ס"ל לר"י אם רצה כותב לבתולה שטר על מאתיים והיא כותבת התקבלתי ממך מנה ולאלמנה מנה והיא כותבת התקבלתי ממך חמשים זוז ור' מאיר סבר דאינו רשאי ומאי קאמר ר' מאיר אינו רשאי הא מקצת כסף ככל כסף. ויש לומר דלעיל מיירי מחיים של בעל סבר ר' מאיר שפיר דאסור לפחות לבתולה ממאתים ולאלמנה ממנה והרי זה בעילתו בעילת זנות אבל הכא מיירי לאחר מיתת הבעל שפיר סבירא ליה דאין המזונות.

בגמרא (דף נ"ח ע"א) **ההיא איתתא דתפסה כסא דכספא בכתובתה קתבעה מזוני אתאי לקמיה דרבא אמר לה ליתמי זילי הבו לה מזונות לית דחש להא דר' שמעון** וכו'. ואין להקשות למה קאמר לית דחש להא דר' שמעון הא נכ"ע יש לה מזונות דתפיסת מטלטלין לא מהני לכתובה כדאיתא לעיל בגמרא (דף נ"ו) ולא אמרן **אלא למזוני אבל לכתובה מפקינן מינה** אלמא דתפיסה לא מהני לכתובה וא"כ י"ל דיש לה מזונות לכ"ע. ונראה דמיירי שתפסה מחיים דמהני תפיסה אי נמי יש לומר כמה שכתב הרא"ש לקמן **דאע"ג דתפיסת מטלטלין לא מהני אבל אם הוא לטובת היתומים מהני תפיסה** והכא נמי הוי תפיסה דידה לטובת היתומים כדי שלא יצטרכו ליתן לה מזונות. וק"ל.

ברש"י ד"ה **ששמה לעצמה** פירש רש"י לקחה שדה היתומים לעצמה בשומת כתובתה. ולכאורה למה לא פירש רש"י ששמה לעצמה למזונות ומה הכריחו לומר לכתובה. וי"ל דאי מיירי למזונות א"כ למה מוקי הש"ס **דאכריזו** הא למזונות אין צריכין הכרזה כדאיתא לעיל לכרגא ולמזוני מזבינן בלא אכרזתא ולכן פירש בכתובתה ופשוט הוא. וק"ל.

בגמרא (נ"ט ע"א). **הא מדסיפא בדאוזיל הוי רישא בדלא אוזיל** וכו'. בתוס' דלא אפשר לפרש לאחרון יפה מנה ודינר במנה ודינר ומאי במנה במנה שלה ועיין במהרש"א שכתב וז"ל הכי משמע להו דהמקשה פסיקא ליה דסיפא בדאוזיל דאל"כ טפי הו"ל למשבק סברת המתרץ דרישא

בדאוזיל וסיפא בדלא אוזיל וכו' ע"ש. ונראה להקשות דא"כ היא כוונת התוס' הוי ליה לתרץ בפשיטות דמשום הכי בעי המקשה לאוקי רישא בדלא אוזיל וסיפא בדאוזיל דהא ר"ש פליג במתניתין על תנא קמא וסבירא ליה דמכרה קיים וסיפא גבי כתובתה ארבע מאה זוזי לא פליג ר"ש ומודה דמכרה בטל ולכן עדיף להמקשה לומר דרישא איירי בדלא אוזיל כדי למלוא טעם לר"ש דמשום הכי סבירא ליה לר"ש ברישא דמכרה קיים וסיפא איירי בדאוזיל מ"ה מודה ר"ש דמכרה בטל משום דאוזיל וא"כ למה להתוס' לדחוק דהלשון במנה הודחק ליה להמקשן ומשום הכי מוקים בדאוזיל הוי ליה למימר בפשיטות. וצ"ע ודו"ק.

ברש"י (צ"ט ע"ב) ד"ה **שליח כמאן. שליח דטעה כמאן דיינין ליה** כאלמנה דיינינן ליה שבטעות כל דהו בטל כדתנן שוה מנה ודינר במנה מכרה בטל או כדיינין שוא ועד דטעה בשתות עכ"ל. והקשה המהר"ש שיף מאי ראיה מייתי ממתניתין דלעיל **מכרה שוה מנה ודינר במנה.** דלמא מש"ה מכרה בטל משום דמכרה יותר ממה שיש לה רשות למכור לכן מכרה בטל אבל הכא שיש לזה השליח רשות למכור אמאי בטל המקח בשביל דבר מועט עכ"ל. ונראה דהא לעיל איבעי ליה להגמרא **אם אמר זבין לי ליתכא וזבין ליה כורא דהוי מוסיף על דבריו** וכו' וידוע בכל מקום פסקינן כלישנא בתרא אם להראשון מבעי ולשני פשיטא פסקינן כלשון שני וא"כ שפיר כתב רש"י ראיה ממתניתין דלית ליה דטעמא משום דמכרה יותר מכתובתה הא אנן פסקינן דזבין כורא אין המקח בטל דהוי כמוסיף על דבריו. וק"ל.

בגמרא (דף ק"א ע"א) **אמר שמואל לא שנו אלא מנה מאתים אבל תוספת יש להן.** ונראה דבזה יש ליישב קושית התוס' לעיל דף ע"ב שהקשו על הא דפריך הגמרא **כתובה הוא דלא בעי הא גיטא בעי** ממתניתין דהכא גבי איילונית נמי תנא **אין לה כתובה** ואפילו הכי גיטא נמי לא בעי דמקח טעות הוא ע"כ. ובזה אתי שפיר דמשום הכי נקט הכא במתניתין אין להם כתובה לאשמעינן דוקא כתובה אבל תוס' יש להן אבל לעיל ליכא למימר הכי וצריך לומר דוקא אתי לאשמעינן הא גיטא בעי ופריך הגמרא שפיר. ודו"ק.

פרק שנים עשר. דף ק"א ע"ב בגמרא **תנן הנושא את האשה ופסקה עמו לזון את בתה כו' מאי לאו כי האי גוונא.** צריך ביאור לשיטת רש"י ותוס' דהכא מוכח הטעם באם אמר שחייב לו כבר וא"כ שייך **לטעון משטה אני בך או אדם עשוי שלא להשביע** וכו' מאי פריך הש"ס ממתניתין דמיירי שפסק לזון את בתה מכאן ואילך והבעל דלא שייך האי טעמא משטה אני בך וכו' כמה שכתבו הפוסקים דגבי חיוב דמחייב אז לא שייך טענת משטה אני בך. וצריך לומר דסוגית הש"ס כך הוא וכך הוא כוונת המקשה כיון דמתניתין קתני בסיפא דהיא גובה ממשעבדי ועל כרחך מיירי בלא שטר גמור כמה שכתב התוס' ע"כ מוכח אף על גב שלא חתם על השטר אפילו הכי הוי כשטר גמור וגבי ממשעבדי וכיון דלענין גביית ממשעבדי הוי שטר גמור א"כ להוי כשטר גמור דלא מהימן לטעון משטה אני בך דהא גבי שטר גמור ודאי לא מצי לטעון משטה אני בך. וק"ל.

גמרא (דף ק"ג) **מכאן ואילך ספדי בימטא וגרסי בלילה או ספדי בלילה וגרסי בימטא עד דספדי** תריסר ירחי שתא. ויש לדקדק א"כ הוא עדיפא **ממשה רבינו** וי"ל דגבי משה נמי אפשר דספדי י"ב חודש דהא דכתיב **ויבכו אותו בני ישראל שלשים יום** היינו דבכי' לא הוי אלא שלושים יום אבל ההספד י"ל דהוי טפי. **ושלום על ישראל.**

בעזר רוכב בערבות, סיימתי מסכת כתובות.

מסכת קדושין (דף ה') **נתן הוא ואמר הוא מקודשת** וכו' **נתן הוא ואמרה היא ספיקא היא וחיישינן מדרבנן** ע"כ. והקשה הר"ן אמאי לא חיישינן אלא מדרבנן הא הוי ספיקא דאורייתא וצריכין לחוש מדאורייתא ואין לומר משום דהוי לה חזקת פנויה משום הכי לא חיישינן אלא מדרבנן הא התוס' כתבו בכתובות (דף כ"ג) ד"ה תרוייהו היכא שאנו יודעין דזרק לה קדושין ומספקא לן אי קרוב לו אי קרוב לה אמרינן כיון דודאי זרק לה קדושין לית לן למימר אוקי לה בחזקת פנויה א"כ הכי נמי כיון דנתן לה כסף קדושין א"כ הוה לן לחוש מדאורייתא. ונראה לומר דהנה הבית שמואל באבן העזר (סי' ל' ס"ק ט') כתב אם זרק לה קדושין וספק לעדים אם קרוב לו או לה לא הוי קדושין כיון דהוי כמקדש **בלא עדים** א"כ הכי נמי כיון דמדינא הוי ספק קדושין א"כ בשעת קדושין הוי ספק והוי כמקדש בלא עדים ולהכי ליכא למימר אלא חיישינן מדרבנן. וק"ל.

שם (דף י"ב ע"א) איתא פלוגתא בין הרמב"ם והרא"ש מביאם הטוח"מ סי' ו'. דעת הרמב"ם אם הוזקקו על שוה פרוטה גומרין אותו אפילו בפחות משוה פרוטה. והרא"ש כתב דאפילו הוזקקו על שוה פרוטה אין גומרין אותו בפחות משוה פרוטה ע"כ. ונראה דכל אחד לשיטתו מוכח דינו. הנה איתא בגמרא אמר שמואל קירשה בתמרה מקודשת אפילו אינה שוה פרוטה חיישינן שמא שוה פרוטה במדי. וכתב הרמב"ם בהלכות אישות (פ"ד הלכה י"ט) אם קדש בתבשיל או בירק וכיוצא בהן כל דבר שאינו מתקיים אם לא היה שוה פרוטה באותו מקום אינה מקודשת כלל שהרי דבר זה אינו מגיע למקום אחר עד שיפסיד ויאבד. משמע מדבריו שאם היינו יודעים שהוא שוה במקום אחר היתה מקודשת מדאורייתא והא דקרו לה קדושי ספק משום דקאמר שמואל שמא שוה פרוטה במדי ואין ידוע לנו בודאי ששוה פרוטה במקום אחר. והרא"ש כתב חומרא דרבנן בעלמא היא דמדאורייתא אין להקדש אלא מקומו ושעתו (ערכין כ"ד) והא דקרי לה ספק קדושין לא שיהיה בו שום ספק מדאורייתא אלא קדושי רבנן נינהו ועשוהו כמו ספק שאינה מותרת לאחר בלא גט וגם הראשון צריך לקדשה קדושין אחרים ודאין. עכ"ל. והנה הבית שמואל (סי' ל"א ס"ק ו') הקשה על הרמב"ם וז"ל כיון דאינו שוה פרוטה במקומו הוי כמקדש בלא עדים דהא במקום שעדים שם אינו שוה פרוטה. ותירץ שגם להעדים ספק לכן חוששין לקדושין ע"ש. וקשה לתירוצו הא הב"ש בעצמו כתב (סי' ל' ס"ק ט') והביא הג"א דאם ספק להעדים אם קרוב לו או קרוב לה הוי כמקדש בלא עדים וכו' ע"כ נראה דלכאורה תירוץ הב"ש אינו דקאמר שמא יבאו עדים ממדי ששוה שם פרוטה לכן חוששין הא הוי חלי דבר. אך לפי מה שכתב הרי"ף בב"ב גבי שני חזקה שאם יש שני עדים על שנה אחת לא הוי חצי דבר דעל כל פנים יש תועלת בעדותן שצריך להחזיר הפירות של שנה אחת. א"כ גם כאן לא הוי חלי דבר דיש תועלת בעדותן שצריכה להחזיר התמרה כיון שיש עדים שנתן לה התמרה. אמנם כיון דהתמרה אינו שוה פרוטה אין נזקקין להוציא לכן הרמב"ם לשיטתו דסבירא ליה דנזקקין אפילו על פחות משוה פרוטה א"כ כיון שהתחילו בית דין לעיין בהקדושין גומרין אפילו על התמרה אפילו שאינו שוה פרוטה א"כ יש תועלת בעדותן ולא הוי חלי דבר. ולהרא"ש כיון דפסק דאין גומרין על פחות משוה פרוטה א"כ לא הוי תועלת בעדותן וחלי דבר הוא לכן פסק דהוי רק קדושי מדרבנן. ומתורץ ג"כ כוונת הב"ש די"ל דעל כרחך גם ספק להעדים אם קרוב לו או לה דכיון דהוי ספק להעדים אינו מקודשת כלל משום דהוי לה חזקת פנויה משא"כ בקדשה בתמרה דנתן לה וודאי רק ספק להעדים אם שוה פרוטה במדי אין להעמיד אותה על חזקת פנויה דלמא יבואו עדים ממדי ששוה שם פרוטה ויתברר שהיא אשת איש וזה תלי' במחלוקות הרמב"ם והרא"ש. ודו"ק.

שם (דף ל"א ע"א) שאל בן אלמנה אחת את ר' אליעזר אבא אומר השקיני מים ואימא אומרת השקיני מים איזה מהן קודם אמר לו הנח כבוד אמך ועשה כבוד אביך שאתה ואמך חייבין בכבוד אביך בא לפני ר' יהושע אמר לו כך אמר לו רבי נתגרשה מהו אמר לו הטל להם מים בספל וכו'. ומקשים העולם למה לא שאל השאלה נתגרשה מהו אצל ר' אליעזר ולמה שאל דוקא לר' יהושע. ונראה דאיתא בגיטין (דף צ') ב"ש אומרים לא יגרש אדם את אשתו עד שימצא בה ערות דבר. וב"ה אומרים אפילו הקדיחה תבשילו וזאת ידוע דר' אליעזר הוא מתלמידי ב"ש ור"י הוא מתלמידי ב"ה. והנה אצל ר"א לא היה יכול לשאול נתגרשה מהו כי לפי שיטתו אין לאדם לגרש את אשתו עד שימצא בה דבר ערוה א"כ אינה אשה הגונה. לכן אין חייב לשמוע לה ופשיטא דאב קדים. אבל לר' יהושע דהוא מתלמידי ב"ה דסבירא להו אף משום הקדיחה תבשילו יכול לגרשה א"כ יכול היות כי היא אשה הגונה לכן שאל אותו נתגרשה מהו. אבל הרמב"ם פסק (מביאו הטור בהלכות כבוד אב ואם) דאב ואם שאינם הגונים ג"כ חייב לכבדם. א"כ נסתר הסברא שכתבנו ונראה דהנה בכתובות (דף כ"ח) איתא אם היה כהן לא ידור עמה בשכונתו או בחצר אחד יען שהיא אסורה עליו לחזור ולינשא. ונוכל לומר דתלי' זה במחלוקת דב"ש וב"ה. אם אחר הגירושין מותר לדור עמה בשכונה אחת אף אם אינו כהן א"כ ב"ש לפי שטתם דסברי לא יגרש וכו' אלא א"כ מצא בה דבר ערוה א"כ אסור להחזירה לכן אסור לדור עמה בחצר אחד אבל לב"ה דסברי אפילו הקדיחה תבשילו א"כ מותר להחזירה לכן מותר לדור עמה ולכן ניחא לר"א לא יכול לשאול נתגרשה מהו יען שהן אסורין להיות ביחד. אבל לר' יהושע יכול לשאול שפיר כי לפי שטתו יוכלו לדור ביחד לכן יפה שאל. והנה כולם הקשו על הר"מ דפסק דאב ואם שאינם הגונים חייב לכבדם הא בעינן עושה מעשה עמך מהגמרא הניח לכן אביהן

פרה וטלית גזולה וכו' (ב"ק דף ל"ד ע"ב). ונראה להביא ראיה לדעת הרמב"ם. דהנה בקדושין (דף ל"ב ע"א) איתא שאלו את ר"א עד היכן כבוד אב ואם א"ל עד כדי שיזרוק ארנקי לים ואינו מכלימו וכו' והביא מעשה כי הא דרבה ב"ר הונא דר' הונא קרע שיראין באנפי רבה בריי אמר איזל אחזי אי רתח אי לא רתח ופריך ודילמא רתח וקעבר אלפני עור לא תתן מכשול ומשני דמחיל ליה ליקריה ופריך והא קא עבר משום בל תשחית ומשני דעבד ליה בפומבייני וכו'. ולכאורה זאת הקושיא יקשה גם כן לעיל היכא דזרק ארנקי לים נמי יכול להקשות הא עבר על בל תשחית ואלפני עור. א"כ הוא אינו מעשה עמך ולמה מחויב לכבדו אלא וודאי דאף אם הוא אינו הגון ג"כ חייב לכבדו אלא פריך רק לר' הונא היכי עבר על הלוין וניחא שפיר הראיה לרמב"ם ז"ל. וק"ל.

בתוס' (דף מ"א ע"ב) ד"ה נפקא ליי מדר' יהושע בן קרחה וכו' וי"ל דהא דממעטינן מפרו של אהרון היינו חטאת דוקא דומי' דפרו של אהרן וה"ט משום דבחטאת כתיב אותו אפילו בע"כ והלכך כיון דאי איתא לקמן מקריבין אותו בע"כ דין הוא שיעשה שליח אבל שאר קרבנות דלא מקריבין בע"כ לא הוי ידעינן שיכול לעשות וכו'. ועיין במהרש"א שכתב לא נמצא כן בשום דוכתא אלא בהיפך איתא בפ"ד דערכין שכינו חייבי חטאות ואשמות אין ממשכנין אותן חייבי עולות ממשכנין אותן ודרים ליה מדכתיב יקריב אותו מלמד שכופין אותו עד שיאמר רוצה אני ומייתי לקמן בפרקין וע"כ הנראה להגיה בהיפך דבריהם וכנ"ל והיינו טעמא משום דבחטאת לא כתיב אותו אפילו בע"כ והלכך כיון דאי איתא לקמן אין מקריבין אותו בע"כ דין הוא שיעשה שליח וכו' עכ"ל המהרש"א. ולכאורה סברת המהרש"א מוכרחת דאי נימא כגרסת התוס' קשה לכאורה, איך נלמוד מפסח לשאר קרבנות דליתא בע"כ הא אמינא פסח אי לא מקריב חייב כרת ואין לך בעל כרחך גדול מזה ושאר קרבנות אין עובר רק על עשה. אבל לגרסת המהרש"א שפיר ילפינן קרבנות שהם בע"כ מפסח שהוא ג"כ בע"כ. אמנם לא אבין לפי"ז קושית הגמרא דפריך נכתוב רחמנא בקדשים וניתי הנך ונגמרו מניה בשלמא לפירוש התוס' קושית הגמרא שפיר דניתי הנך גירושין ותרומה. דגירושין דידיה הוי כמו קדשים דאינו בעל כרחו ויכול לעשות שליח איזה שירצה וגם נילף מק"ו מה דבר שיש בעל כרחו יכול לעשות שליח דבר שאינו בע"כ לא כש"כ שיכול לעשות שליח. א"כ יקשה הא

צריך קרא בגירושין דידה דיכולה לעשות שליח דגירושין דידה לא מצינו למילף מקדשים דבעל כרחו משום דקדשים הם בעל כרחו דכופין אותו עד שיאמר רוצה אני ואם יקשה את ערפו ולא ירצה מכין אותו עד שתצא נפשו וכל זמן דאינו רוצה אין אנו יכולין להקריב קרבנו וא"כ אף דהוה בעל כרחו מ"מ ביה תליי מלתא אמנם בגירושין אין צריך כלל רצונה ואף דהיא עומדת וצווחה איננו רוצה לא משגחינן בה והוא דבעל כרחה כזו אינה יכולה לעשות שליח. וגם קושיא השניה דהקשה ולא נכתוב רחמנא בקדשים ותיתא מהנך בשלמא לגרסת התוס' דבעל כרחו סברא לומר יותר לעשות שליח וכל הילפותא לקדשים שאינו בעל כרחו מגרושין דידיה. אמנם לפי גרסת מהרש"א דקדשים שאינו בעל כרחו סברא יותר לעשות שליח וכל הילפותא רק לקדשים שהם בעל כרחו א"כ קושית הגמרא דניליף מהנך היינו מגרושין דידה ומתרומה ועיין במקנה. א"כ לפי דעת הפוסקים דבשליח קבלה אין שליח עושה שליח וא"כ נימא דזאת כתב רחמנא בקדשים שיהיה שלוחו כמותו כמו שהוא בעצמו עושה שליח כן שלוחו עושה שליח ועיין במקנה בד"ה אתם גם אתם מה דהקשה ליה. ודו"ק.

בגמרא (דף מ"ג) איתמר רב אמר שליח נעשה עד וכו' דבי רבי שילא אמרי אין שליח נעשה עד כיון וכו' שלוחו של אדם כמותו הוי ליה כגופו. ותוס' הקשו הא מבואר בירושלמי הדא דתימא בשטר אבל בכסף לא. ויש ליישב קושית התוס' הוא תמוה דפוסק בקדושין שליח נעשה עד ולא מפליג בין כסף לשטר ע"ש. ונראה לי דהנה לכאורה צריכין להבין דברי תנא דבי שילא דאמרי דאין שליח נעשה עד משום דהוי ליה כגופו ומה טעמא דרב. אך נראה בפשיטות דלוא יהא דשליח נעשה כגופו זה דווקא עשיית השליחות אבל לאחר גמר השליחות לא הוי כגופו ומה טעם לא יהיה תורת עדים לאחר גמר שליחות הא יכול להעיד על מה שראה בשעת שהיה שליח. ואם נימא דהוי כקרוב ונתרחק דפסול לעדים זה איני דהא אנן פסקינן בבבא בתרא (דף מ"ג) דהיכא דהני עדים נוגעים לא מהני סילק כמבואר בב"ב ולסלקו בי תרי מינייהו ולדייני. ולכאורה קשה, כיון דהוי תחלתו בפסול ומפרש הרמב"ם ז"ל הטעם דבשלמא גבי קרוב ונתרחק הוי עליה שם עד אך דהתורה פסלה והוי תחילתו בפסול אבל נוגע דהוי שם בעל דבר ולא הוי עליה שם פסול כלל ולא שייך כאן לומר דאם נסתלק שיהיה פסול משום תחילתו בפסול דהא אין עלי' שם עד פסול כלל ולכן שפיר לא היה חושש

רק לדברי רבי שילא דאמרי אין שליח נעשה עד משום דהוי ליה כגופו דאדרבה סברת רב הוא מכח דבי שילא דאמרי הואיל דהשליח בשעת ראיית המעשה הוי ליה כגופו וא"כ לא הוי על השליח שם עד פסול בשעת ראיית המעשה ועכשיו בשעה שמעיד הוא אחר שכבר כלתה השליחות ולא הוי תחילתו בפסול משום דלא הוי על השליחות שם עד פסול כלל רק דהוא כמו בעל דבר אך כל זה הוא בדיני ממונות. אך בקדושין דף ס"ה איתא דאף ששניהם מודים המקדש והאשה שקבלה הקדושין לא מהני הקדושין דאין דבר שבערוה פחות משנים וצריכים להיות שני עדים וא"כ הדרא קושיא לדוכתא האיך יכולין השלוחין להיות עדים הא בשעת ראיית הקדושין הוי ליה כגופו ואף שהמה מעידין לאחר שכלתה השליחות מה שראו בשעת השליחות אעפ"כ בשעת הקדושין הוי כמקדש בלא עדים והרי הריטב"א סובר אם היו עדים אחורי הגדר ויודעין מהקדושין אעפ"כ לא הוי קדושין דגזירת הכתוב הוא דאין דבר שבערוה פחות משניים וצריכין להיות עדים אחרים בשעת קדושין כשרים וא"כ מ"ט אמרינן דשליח נעשה עד אף בקדושין. אך דהר"ן ז"ל סובר לפי מה דפסקינן עידי מסירה כרתי אם קידש בשטר בחתימת ידו ועדים ראו אגלה השטר הוי קדושין אף שלא ראו בשעת מסירה בשעה שקידש מכל מקום עכשיו שראו בידה נעשו עתה עדי מסירה. וא"כ לפי דברי הר"ן ז"ל מה שאמר רב דשליח יכול להיות עד דאף בשעה שנעשה השליחות לא הוי עליו תורת עד משום דהוי כגופו אבל על כל פנים תיכף שכלתה השליחות ראה השטר קדושין בידה ואז נעשה עידי מסירה ומהני שפיר ולפי זה קשה קושית התוספת על הירושלמי דדוקא בקדושי שטר מהני. ודו"ק.

מסכת בבא קמא (דף פ"ט). באה"ע סי' צ' סעיף ט' בהגה"ה נתאלמנה או נתגרשה מכרה קיים. ועיין בבית שמואל ס"ק נ"ט דדין זה הוא בירושלמי ואפשר דהירושלמי סבירא ליה כשיטת הרמב"ם דהגוף שייך ללקוחות כל ימי חיי האשה ולכך סובר מכרה קיים לאחר גירושין. מה שאין כן לשיטת הרא"ש דהבעל מוציא הגוף מיד הלקוחות והרמ"א פסק כוותיה א"כ לית לה להאשה כלל בשעת מכירה והוי כמוכר דבר שאינו שלו ואינו ברשותו ואף לאחר גירושין יהיה מקחה בטל ומייתי ראיה מפרק אף

על פי באומרת יקדשו ידי לעושיהם דאמרו מי איכא מידי דאילו השתא לא קדיש ולקמא קדיש עיין שם מה שהקשה.

א) והנה כל המעיינים עמדו בדברי ב"ש אלו שהרי דינא דהרמ"א הוא גם גמרא מפורשת בסוגיא דקאמר תזבין לנכסי מלוג בטובת הנאה וכו' והיינו לאחר שנתאלמנה ושמעינן מינה דמכרה קיים לאחר גירושין. דאם לא כן מאי תזבין ואף שמדברי הב"ש (סעיף קטן מ"ו) נראה שהרגיש מעט בזה וחילק בין מכרה בטובת הנאה למוכרת סתם כי אם מכרה בטובת הנאה היא אומרת בהדיא שמוכרת לכשתתאלמנה משא"כ במוכרת סתם עיין שם. אך דבריו אלו גם כן תמוהים שהרי מן הראיה דמייתי מפרק אף ע"פ באומרת להדיא לכי מגרשא אפילו הכי הוי דבר שאינו ברשותה כדאמרינן התם להדיא וא"כ אכתי הקושיא במקומה עומדת דהאיך יכולה למכור בטובת הנאה. והנה ליישב קצת דברי הב"ש נראה לומר דלכאורה צריך להבין איך יכולה למכור בטובת הנאה ומאי שנא מהאי דיקדשו ידי לעושיהם. אך נ"ל בשלמא גבי ידים אין גוף הידים שלה רק שייך לבעלה ולכך אינה יכולה להקדישם וראיה לזה דהידים מגיעים לבעל שהרי הוא יכול להקדישם וכדאמרינן שם בגמרא מתוך שיכול לכופה נעשה כאומר יקדשו ידי וכו' (ועיין ברמב"ם פרק ו' בערכין) דאף לדידן אם אומר יקדשו ידיך מהני א"כ על כרחך צריך לומר דהידים שלו ולכך אינה יכולה להקדישם מה שאין כן בנכסי מלוג דהגוף שלה. ואף לפי שיטת הרא"ש דהבעל מוציא מיד הלקוחות היינו מטעם שהגוף הוא משועבד לו ולפירתא אבל עיקר הגוף הוא שייך להאשה ולכך יכולה למכור לאחר גירושין וכיון שכן אפשר לומר דתליא דין זה בפלוגתא דקנין פירות אי כקנין הגוף דמי אי אמרינן קנין פירות לאו כקנין הגוף דמי א"כ אין להבעל רק פירות והגוף שייך לה ולכך שפיר יכולה למכור לאחר גירושין אבל אי אמרינן דכקנין הגוף דמי ושייך גם הגוף להבעל והוי דמיא לידים שאינה יכולה להקדישם.

ב) ומעתה יש לומר דסובר הבית שמואל בהא פליגי הרמב"ם והרא"ש. דהרמב"ם לשיטתו דפסק כריש לקיש דקנין פירות לאו כקנין הגוף דמי (ועיין ברמב"ם פ"ו מהלכות בכורים) ולכך שייך הגוף ללקוחות כל ימי חיי האשה (ועי' בתוס' גיטין ד"ה אי לאו דאמר ר"י) שהקשו האיך מַלאִנו ידינו ורגלינו בבהמ"ד דקימ"לן כר"ל דקנין

פירות לאו כקנין הגוף דמי וקימל"ן האחים שחלקו לקוחות הן וא"כ לא משכחת דמייתי בכורים אלא חד בר חד ע"ש ועיין בקה"ח סי' רכ"ז שתירץ דקנין פירות כהאי שקנה עד היובל חשבינן כקנין הגוף טפי משום דרשאי לחפור בו בורות שיחין והא דקרי ליה בש"ם קנין פירות היינו משום דכל שאינו קנוי קנין עולם הו"ל קנין פירות וכמ"ש הר"ן בנדרים (דף כ"ט). ואף דלכאורה קשה ע"ד קצה"ח אם נאמר דיש לחלק בין קנין פירות דיובל לקנין דעלמא א"כ מהאיך פשוט שם הגמרא בגיטין לומר אי לאו דאמר ר' יוחנן קנין פירות כקנין הגוף לא מלא ידיו ורגליו בביה"מ וכו' דלמא קה"פ דעלמא לאו כקנין הגוף ושאני קנין פירות דיובל דעדיף טפי מטעם דיש בידו לבנות ולהרוס וכמ"ש הקצה"ח. ונראה משום דמלינו לר"י דס"ל בירושלמי דקדושין (פ"ג ה"א) דאם אמר ה"ז עולה שלשים יום כל שלשים יום ה"ז עולה לאחר שלשים יום יצאת לחולין מאיליה ע"כ ועיין בנדרים (דף ל') אלמא דס"ל דקדושה פקעה בכדי וס"ל דמה שקדשה לל' יום לא הוי קדושה לקנין עולמית לכן אמר הש"ס בגיטין אי לאו דאמר ר"י קנין פירות וכו' לא הוי מלא וכו' דלדידיה כל קנין שעה לא חשבינן כקנין עולמית (ועיין בתוס' מעילה דף כ"א ע"ב ד"ה פרוטה של הקדש ועיין בנידה דף מ"ה ע"ב תוס' ד"ה ר"י ור"ל דאמרי תרוויהו). והרא"ש אפשר דסובר כתירוץ התוס' בגיטין דלא פסקינן כר"ל אלא גבי הכותב נכסי' לבניו משום דאבא לגבי ברא וכו' ובכל דוכתא פסקינן כר"י קנין פירות כקנין הגוף וא"כ הגוף לבעל ולכך מוליא הגוף מיד הלקוחות. אך מדברי הרא"ש (פרק השואל ס"א) לא משמע הכי ועיין בשיטה מקובלת בשם הריטב"א והראב"ד. והנה הפ"י דקדק בסוגיא זו על התוס' דמייתי הכא רק תירוץ אחד על הקושיא דלא מלינו ידינו וכו' ולמה לא מייתי הך תירוץ שתרלו בגיטין דלא פסקינן כר"ל רק גבי **הכותב נכסיו לבנו משום אבא לגבי ברא** ותירץ הפ"י דעל כרחך סוגיא זו לא סבירא הך סברא דאל"כ מאי מייתי ראיה מהתם להך **דרב שמואל מהגרוניא** דלמא שאני הכא משום אבא לגבי ברא ע"ש. היוצא לנו מזה דהסוגיא דהכא אזלי' לר"ל דק"פ לאו כקנין הגוף וא"כ אין להבעל רק פירות ולכך פריך שפיר **תזבין לנכסי מלוג בטובת הנאה** שהרי יש לה כח למכור לאחר גירושין שהגוף שלה משא"כ לפי האמת דפסק הרא"ש דק"פ כקה"ג שפיר י"ל דאף לאחר גירושין מכרה בטל וכהא דידים ושפיר הקשה הב"ש על רמ"א.

ג) והיה נראה בזה ליישב ג"כ דעת רש"י והג"א שפסקו דינא דמתניתין אף בדאית לה נכסי מלוג והוא נגד הגמרא **דמוקי בדלית לה**. ולפי הנ"ל ניחא דלפי האמת דפסקינן כר"י קנ"פ כקה"ג דמי אינה יכולה למכור בטובת הנאה והסוגיא אזלא כר"ל כנ"ל. אך לפי דעת התוס' (יבמות דף ל"ו) והרמב"ן בקידושיו (לב"ב דף קל"ו) דאף לר"י מכירת הבן קיימת אי מטי לידיה דבן אחר כך בשעת גירושין ואלמנותה ואפשר לומר דהתוס' והרמב"ן לא יאמרו אלא גבי מהיום ולאחר מיתה דהואיל וכתב ליה בפירוש הגוף מהיום יש לו עכ"פ כח הגוף מהיום לענין זה שיכול למכרו אם יגלה מלתא למפרע וימטא לידו והכי דייק הרמב"ן שם בלשונו שכתב וקושייתם אלו חדא מתורלת בחברתא ע"ש אבל שאר ק"פ אי כקה"ג דומה למה שאירש מאבא וראיה לזה משיטת הר"י בר"ר ברוך בתוס' ד"ה ר"מ אומר דסובר קנין פירות כקה"ג מועיל שיהיה הגוף לגמרי לבעל ועבדי מלוג יוצאין לאים מטעם זה.

ד) ולכאורה לדידיה אין מקום לתרץ התוס' והרמב"ן דאיגלאי מלתא למפרע דא"כ אמאי עבדי מלוג יוצאין והיינו אפילו כשנתגרשה האשה אח"כ אפ"ה העבד משוחרר ואמאי לא נימא אגלאי מלתא למפרע שהגוף הוא של האשה. אלא ודאי צריך לומר דקנין פירות מועיל שגוף העבד הוא של האשה עד שעת גירושין. והוי כמוכר לזמן ולכך יוצא לאים דומיא דעבדי נאן ברזל שיוצאין לאים אף על פי שנתאלמנה או נתגרשה האשה אחר כך וכמבואר בתוס' יבמות (דף ס"ו ע"ב) וא"כ לדידי' קושית התוס' והרמב"ן לר' יוחנן במקומה עומדת אלא ודאי של"ל דקנין פירות מהיום שאני הואיל וכתב לו בפירוש הגוף מהיום נתן לו כח למכור מהיום אם יהא אח"כ מטא לידו וא"כ גם לדידן דלא אזלינן בשיטת הר"ב יש לחלק כן ודברי הב"ש קיימין.

ה) אולם אף שמיושב כעת לדעת רש"י והג"הה הנ"ל עדיין קשה שיטת הרמב"ם שהשמיט גם כן האיך אוקמתה דש"ם דמיירי מתניתין בדלית לה נכסי מלוג והרי הוא פוסק בכל דוכתא כרים לקיש קנין פירות לאו כקנין הגוף דמי וא"כ יש כח בידה למכור מהיום לכשתתגרשה ותקשה קושית הש"ם תזבין לנכסי מלוג בטובת הנאה. ועל הרי"ף יש לתמוה ביותר שהביא קושית הגמ' דתזבין לכתובתה בטובת הנאה ומאי דשקל וטרי על זה וכו' עד דמסיק **אטרוחי בי דינא בכדי לא מטרחינן** ובזה לא נפקא לן מיני' לדינא ואפילו הכי הביא. והך קושיא

דחזינן נכסי מלוג דנפקא מינה לדינא דבאית לה מחויבת למכור בטובת הנאה השמיט ולא הזכיר כלל.

ו) ונראה לתרץ דהנה לפי דעת התוס' והרמב"ן הנ"ל שכתבו דקנין הגוף דבן מתלא תליא וקאי ואי מטא לידו דבן אגלאי מלתא למפרע שהיה בלו בשעת מכר. ונראה לפי ע"ד דקודם שימות האב יכול לחזור בו דלא עדיף מדבר **שלא בא לעולם** אליבא דר' מאיר דקודם שבא לעולם יכול לחזור בו הואיל ועדיין לא נגמר הקנין עד שבא לעולם וכדמוכח **מנכסים שנפלו כשהוא** גוסס קדושין דף (ע"ח ע"ב) שאינו יכול להקנות אותם אליבא דר' מאיר הואיל בשעה שבא לעולם לאו בר הקנאה הוא והקנין לא נגמר עד שעה שבאו לעולם ולכך יכול לחזור בו והוא הדין הכא בהקנין לא נגמר עד דמטא לידו דבן ודאי שיכול לחזור קודם שבאו לידו ומאי דדייקינן ממתניתין **הא מיית האב מכורין** היינו אם לא חזר בו עד דמטא לידו. ובהיות כן נראה גם כן באשה שמוכרת נכסי מלוג בטובת הנאה אם תתאלמן או תתגרש שיכולה לחזור בו קודם הגירושין והאלמנות שהרי תקנת אושא עשו לבעל קנין פירות כקנין הגוף וכמו שנראה מדברי רש"י (דף פ"ח ופ"ט) ויקשה ג"כ קושית התוס' והרמב"ן דהוי מה שאירם מאבא וצריך לומר מתלא תלי' וקאי א"כ וודאי דיכולה האשה לחזור בו קודם גירושין. ומעתה נראה דלפי מאי דמסקינן **כל לגבי בעל וודאי מחלה ואטרוחי בי דינא בכדי לא מטרחינן** והיינו כמו שכתב רש"י דהואיל והיא מוכרת בעל כרחה וודאי כל הצטדקאות והתחבולות עושה לבעל המקח א"כ תלי' קושיא תזבין נכסי' בטובת הנאה דהיא כמי אטרוחי בי דינא בכדי דהואיל והיא מוכרת בעל כרחה ודאי תחזור בו מקודם הגירושין ואלמנות והא דמוקי הש"ס בדלית לה היינו קודם שידענו סברא זו דוודאי מחלה מה שאין למסקנא אין אנו צריכין לסברא זו ומיושב היטב דברי הרי"ף שהביא אטרוחי בי דינא בכדי וזה תירוץ כולל לנכסי מלוג ולכתובה.

ז) עוד נראה דרך אחר ליישב דעת הרי"ף והרמב"ם הנ"ל. דהנה הפ"י כתב לתרץ קושית התוס' שהקשו **מה תועיל מחילתה הא חייבת לשלם מדינא דגרמי** ותירץ דמאי דקאמר הגמרא שתמחול אחר המכירה הוא לאו דוקא אלא הכוונה דמיד שיכפוהו אותה הב"ד שתמכור בטובת הנאה ותמחול מיד לבעלה ולא תביא לידי מכירה כלל תו ליכא דינא דגרמי ע"ש. והנה דבריו תמוהים דלפי זה מנא ליה להש"ס להוכיח דינא דשואל ממתניתין **דהמוכר שטר חוב לחבירו וחזר ומחלו מחול** דלמא אינו מחול ומתניתין היינו טעמא דתמחול מיד אחר הקבלה אלא ודאי דהא ליתא שהרי התוס' הקשו **דאיך תמחול והא אסור לשהות בלא כתובה ותרצו שכתב לה כתובה אחרת או יגרשנה ויחזור וישאנה** וא"כ תינח אם מוכרת כתובתה הראשונה ומסלקת להנקבל דמי קבלתה שוב תוכל למחול אחר כך והבעל יכתוב לה כתובה אחרת מה שאין כן אם תמחול מיד אחר הקבלה ולא תסלק להנקבל האיך תעשה בלא כתובה אחרת אי אפשר דאסור להשהות ואם יכתוב אחרת שוב יחזור הנקבל לכפותה למכור כתובה בטובת הנאה ומה לי בכתובתה הראשונה או שניה כל זמן שלא סלקה אותו ולכך מוכרח הש"ס לדינא דשואל דתמחול אחר המכירה. ודו"ק.

ח) ובדרך אחר יש ליישב עוד דמוכרח הש"ס לומר דתמחול אחר המכירה ולא מיד אחר הקבלה. דהנה הקשו בזה לקמן הראשונים אי אמרינן דשיעבודא דר' נתן אין יכול למחול האיך קאמר כל לגבי בעל ודאי מחלה הא הבעל משועבד לנקבל מדר"נ וכתב הש"ך (בסי' פ"ו) ליישב דכיון דזבנה להנקבל בטובת הנאה א"כ כבר סלקא ליה דמי הקבלה ע"י מכירה זו ושוב אין הבעל משועבד להנקבל כלל מדר"נ ולכך שפיר יכולה היא למחול אחר כך ע"ש. היטב וא"כ תינח אם מחלה אחר המכירה מה שאין כן קודם המכירה אינה יכולה למחול דהבעל משועבד מדר"נ. וכך כתב הש"ך להדיא בסימן פ"ו עיין שם. והנה כל זה ניחא גבי כתובתה שפיר אינה יכולה למחול עד אחר המכירה מטעם שאסור לשהות או מטעם ר' נתן כנ"ל מה שאין כן בנכסי מלוג שפיר י"ל דאם הבית דין יכפו אותה למכור בטובת הנאה תתן מיד הנכסי מלוג במתנה לבעלה והוי אטרוחי בי דינא בכדי ולכך לא צריכין לאוקמי בדלית לה למאי דמסקינן כל לגבי בעל וודאי מחלה ומיושב דעת הרי"ף והרמב"ם. אך זה יש לדחות ולומר דמהאי טעמא תתן לבעלה ותפסיד מה שדמי טובת הנאה עולה יותר מדמי קבלה דבשלמא גבי כתובתה מנה ומאתים משתמא אין דמי טובת הנאה עולה יותר מדמי קבלה וכמה שכתב הפני יהושע ע"ש משא"כ בנכסי מלוג שיכולה להיות אפילו מאה מנה. והנה במה שכתבנו לעיל שמדברי רש"י נראה דתקנת אושא עשו קנין פירות כקנין הגוף צריך דקדוק ועיין בדברי רש"י ז"ל והן אמת שבסוף (דף פ"ט) בדברי המתחיל שבוה ובד"ה קודם נראה להדיי דעתו דכל עיקרא דתקנת אושא לא

היתה רק לחזק כח הקנין פירות של הבעל ולעשות קנין פירות כקנין הגוף. אמנם דברי רש"י בסוף (דף פ"ח) שכתב וז"ל דאף על גב דבעלמא לאו כקנין הגוף דמיא בעל בנכסי אשתו אלמוהו רבנן משום איבה והוי כלוקח ראשון עכ"ל שעשאו ג"כ כלוקח על גבה וגם על קנין פירות כקנין הגוף.

ט) **וצריך** טעם וביאור למה שינה רש"י ז"ל לשונו ממקום למקום ולמה אצריך תרווייהו כח לוקח וכח קנין פירות כקנין הגוף דמיא. והנה הקצות החושן (סי' ק"ג) תופס במוחלט מדברי רש"י אלו דתקנת אושא לא הוי רק לעשות קנין פירות כקנין הגוף בחיי אשה ורק לאחר מיתת האשה עשאו כלוקח יעשוב לייסב בזה דעת רש"י והרא"ש שם ממה שהשיגו הב"ח והש"ך וב"ש אהא דסברי **דהא דבעל לוקח הוי לענין שומא ולא מהדר ולא מהדרינן ליה** היינו דוקא לאחר מיתת האשה אבל לא בחיי' דלא הוי לוקח מחיים והשיגו הם ז"ל דהא הדין זה נבין מתקנת אושא ובתקנת אושא מוכח דהוי לוקח מחיים וכלוקח הראשון דיינינן ליה דאי לא נעשה לוקח עד לאחר מיתה אמאי **מוציא מיד הלקוחות** הא מקחן קודם למקחו. ועל זה תירץ הקצות החושן דאף אם לא הוי לוקח מחיים מכל מקום שפיר מוציא מיד הלקוחות דהואיל ועשו תקנת אושא דקנין פירות דבעל הוי כקנין הגוף א"כ קנין פירות דבעל מעכבת את האשה שאין מכירתה כלום כמו לר' יוחנן דאין הבן יכול למכור משום דקנין פירות דאב מעכבת הכי נמי כאן בקנין פירות דבעל אחר תקנת אושא ולעולם הבעל לא הוי לוקח עד לאחר מיתה ולכך לענין שומא אין לו דין לוקח עד אחר מיתה. זאת הוא תמצית דבריו ע"ש. והנה מלבד מה שהעלים עין בשיום דברי רש"י שכתוב **והוי כלוקח ראשון** דמשמע מיניה דהוי כלוקח מחיים נראה לי להוכיח עוד דלא כוותיה בראיות נכונות. ומדי דברי בו נראה תחילה לעיין בכל דבריו שם ולישא וליתן עמו בכל פרט ופרט. הנה הוא בעצמו הקשה על דבריו אלו דאם הבעל מוציא מיד הלקוחות מטעם קנין פירות כקנין הגוף א"כ מנא ליה להש"ס להוכיח מדר' יוסי בר חנינא דבעל הוי לוקח אחר מיתה **ולא מהדר ולא מהדרינן ליה** דלמא לא הוי לוקח כלל ואפילו לאחר מיתה רק יורש והאי דרי יוסי בר' חנינא הוא משום קנין פירות כקנין הגוף. ונראה לי דלא קשה מידי לפי מה שכתב הרמב"ן בחידושיו לב"ב (דף קל"ו) לתרץ קושית התוס׳ דלר' יוחנן למה ליה תקנת אושא ותירץ הוא ז"ל דנפקא מינה לענין חזרת דמים דמטעם קנין פירות כקנין הגוף אף שהמכירה בטלה מכל מקום דמים חייבים ללקוחות והי' הבעל צריך להחזיר הדמים ע"ש. ולכאורה צריך להבין דאם בא הרמב"ן להמציא נפקותא בין קנין פירות כקנין הגוף ובין תקנת אושא מה צריך לנפקותא זו דוקא בחזרת דמים הא הרבה נפקותא יש לענין שומא הדרא דפרק המפקיד ולענין שאלה בבעלים דפרק השואל ולענין אחרים דאשה פנויה בסוף פרק מי שהיה נשוא וכיוצא בהן דבכולן הוי הטעם משום דבעל לוקח הוא בתקנת אושא ומשא"כ מטעם קנין פירות כקנין הגוף דמיא דלא הוי לוקח. רק דבאמת היתה קושית התוס׳ דאף על גב דאיכא נפקא מינה הרבה מ"מ הך דינא דר"י ב"ח דהאשה שמכרה ומתה הבעל מוציא מיד הלקוחות אין צורך לתקנת אושא דהא ממילא קנין פירות כקנין הגוף דמיא ומה צריך באושא התקינו וא"כ ודאי תירוץ הרמב"ן דנפקא מיני לענין חזרת דמים הא מ"מ הך דינא דבעל מוציא מיד הלקוחות אין צורך לתקנה וצריך לומר לדעת הרמב"ן דלא שנא דהבעל מוציא משמע בלא דמים ולכך שפיר קאמר באושא התקינו דהבעל מוציא בלא דמים והיה צריך לתקנה. וזה פשוט ובזה מסולק קושית הקצות החושן דשפיר הוכיח הגמרא דבעל לוקח הוי לאחר מיתה דהא מוציא בלא דמים משמע דהוי יורש הא מלוה על פה גובה מן היורשין אלא ודאי דלוקח הוי ולכך לא מהדר. ומתוך דברי רמב"ן אלו נתיישב לי היטב קושית הפ"י בסוגיין שהקשה דמאי פריך ואי סלקא דעתך ליתא לתקנת אושא תזבין נכסי מלוג ותתן לו דלמא סבר תנא דמתניתין קנין פירות כקנין הגוף דמי ואינה יכולה למכור ולעולם ליתא לתקנת אושא דהך מתניתין כרי מאיר אתי' **ור' מאיר אית ליה קנין פירות כקנין הגוף דמיא** ותירץ בדוחק **דלא הוי רצה לאוקמי מתניתין שלא אליבא דהלכתא** ולפי דברי הרמב"ן מיושב היטב. דהרי אף אי כיוצא דמתניתין סבירא ליה קנין פירות כקנין הגוף דמי מ"מ מוכח דאיתא לתקנת אושא מסיפא דקתני ונתגרשה האשה חייבת לשלם הא מתה האשה אין הבעל חייב לשלם ואי ליתא לתקנת אושא הא לא הוי אלא יורש **ומלוה על פה גובה מן היורשין** ובפרט לפי דעת מהרש"ל הביאו הש"ך בסימן ת"ע דנזקין הוי מלוה בשטר וודאי גובה אלא על כרחך איתא לתקנת אושא והוי בעל לוקח ראשון ולכך אינו גובה וכיון דעל כל פנים מוכח ממתניתין דאיתא לתקנת אושא ושפיר ניחא ליה למקשה ומנקט הקושיא אליבא דהלכתא דקנין פירות

לאו כקנין הגוף דמי וקאמר לזבין לנכסי מלוג ותתן לו והיינו אפילו בחיי האשה.

י) והנה בעל קלות החושן מתוך קושיותי' הנ"ל יצא לנו לדון בדבר החדש ולומר דהש"ס הוכיח שפיר מדר"י ב"ח דבעל לאחר מיתה לוקח הוי דאי יורש הוי לא הוי ליה לירש כלל דהוי ליה ראוי דהא כל ימי חיי האשה אין הגוף נהנה מחמת קנין פירות דבעל ודמי' להא דאמרינן סוף פרק השולח מתניתין מסייעה ליה לריש לקיש הבכור נוטל פי שניים בשדה החוזרת ביובל אלמא אי קנין פירות כקנין הגוף דמיא אין הבכור נוטל פי שניים דהוי ליה ראוי והכי נמי להוי ראוי לענין ירושת הבעל דהא מתקנת אושא קנין פירות דבעל הוי כקנין הגוף ואף על גב דהבעל בעצמו מוחזק בנכסיי כל ימי חיי האשה מכל מקום לא עדיף מבכור במלוה שעמו דפלגי מחמת ספק כמבואר בחושן משפט סי' (רע"ז) אלא וודאי צריך לומר דתקנת אושא היא מיד בשעת נשואין שכל ימי חיי אשתו יהיה לו קנין פירות כקנין הגוף ולאחר מותה יהיה לוקח ע"ש. ולענ"ד נראה דזה ליתא לדבריו אכתי תקשה לר' יוחנן דאית ליה קנין פירות כקנין גוף דמי' וא"כ קודם תקנת אושא דודאי לא הוי בעל לוקח אלא יורש האיך הבעל יורש אשתו הא הוי ליה ראוי דקנין פירות שלו כקנין גוף דמי. ואם נדחוק ונאמר כמה שכתב התוספ' ביבמות (דף ל"ו וב"ב דף קל"ו) בחד תירוצא דקנין פירות דרבנן לא הוי כקנין הגוף אף לתקנת אושא נוכל לומר כן דלא עשו קנין פירות דבעל אלים כקנין הגוף לענין שיהיה לו דין ראוי. אלא נראה לי לפי מה שכתב התוס' פרק נערה (דף מ"ז ע"ב) בכתובות **דעיקר התקנה היתה פרקונה ואחר כך תקנו פירות לבעל** ע"ש. א"כ בשעת מיתה דשוב אין ראוי לפרקון אזדא ליה תקנת פירות וחזר הגוף להאשה וירושה איננה באה אלא לאחר גמר מיתה כדאיתא פרק יש נוחלין ושפיר יורש הבעל במוחזק ולא בראוי דכבר נעשה מוחזק להאשה קודם גמר מיתה ודמיי להא דאמרינן פרק יש נוחלין כבר קדמוהו אחרים ע"ש. ובזה נדחה גם כן מה שרצה לתרץ שם על קושיותי' מהא דהאומר לפלוני נכסי לך ואחרים לפלוני ונשאת דאין לאחרים במקום בעל כלום. דהקשה דאם נאמר דתקנת אושא לא הוי רק לעשות קנין פירות כקנין הגוף והגוף בעצמו איכו יורש אלא לאחר מיתה א"כ הא קדמו אחרים בשעת מיתה וכדאמרינן במתנת שכיב מרע בפרק י"נ. ותירץ דאחרים אינם יכולים לזכות בהגוף משעת מיתה דקנין פירות דבעל שהוא כקנין הגוף מעכבו מלזכות באותה שעה ולאחר גמר מיתה הבעל קודם לזכות גם בהגוף ע"ש. ולמה שכתבתי ליתא דבשעת מיתה אין להבעל קנין פירות כלל הואיל ואין האשה ראויה לפרקונה וא"כ שפיר תקשה דיזכו אחרים בשעת מיתה. ובר מכל דין נראה שמה שהניח ליסוד מוסד להוציא מדברי רש"י דתקנת אושא לא עשו אלא שיהיה קנין פירות דבעל כקנין הגוף לעכב מכירת האשה שלא תוכל למכור כנראה לי הוא נגד גמרא מפורשת דלדבריו יהא הדין דבמקום דלית לבעל פירות תהא מכירת האשה קיימת וכמ"ש הוא עצמו שם מדברי התוס' פרק נערה ע"ש וא"כ מאי מקשה הגמרא ריש פרק הכותב ואימא מפירא ופירש רש"י שם דמנא ליה דמכרה קיים דלמא מכרה בטל ולא כתב לה דין ודברים אלא לסלק עצמו מפירי ותקשי ממ"נ אי איירי מתניתין קודם תקנת אושא הא בלאו דין ודברים שלו יכולה למכור הגוף על אחר מיתה ועל כרחך הא דקאמרה מתניתין מכרה ונתנה קיים היינו לפירות בחייה. ומאי מקשה דלמא לא סליק עצמו מפירות שלאחר המכירה רק מפירות שקודם המכירה כלפי לייא הא וודאי יותר ניחא לי' לבעל שלא לסלק עצמו רק מפירות שאחר המכירה שהוא עדיין ספק אם תמכור משיסלק את עצמו מפירות שמיד שהם וודאי ויד בעל השטר על התחתונה. ועל כרחך צריך לומר דמתניתין מיירי לאחר תקנת אושא שאז מועיל דין ודברים שלו שיהיה מכרה קיים על הגוף על אחר מיתה (אי נמי אף דמתניתין מיירי קודם תקנת אושא מ"מ הקושיא הוא על אחר תק"א שנתקנה כבר בימי המשנה וכבר כתבתי בחידושי ראה שם עיין שם וא"כ מקשה שפיר דלמא לא סלק עצמו רק מפירי ולא מגוף הקרקע ולדברי הקלה"ח מאי מקשה הא הא כיון דסלק עצמו מפירי ממילא אזדא ליה תק"א ומכרה קיים דהא לית ליה קנין פירות כלל שיהא כקנין הגוף לעכב המכירה וא"כ אם מסלק עצמו מפירי הוא מפסיד תרוייהו הפירות ומכירת הגוף ולכך י"ל יותר דלא סילק עצמו מפירי אלא ממכירת הגוף לבד ויד בעל השטר על התחתונה ומאי מקשה ואימא מפירי. ומזה יש לתמוה על דברי המהרש"א ז"ל (כתובות דף כ') שכתב דדעת התוס' בהחובל דהך מתניתין דהכותב דמכרה קיים מיירי קודם תק"א הא לאחר תקנת אושא מכרה בטל אף שכתב לה דין ודברים ע"ש וא"כ מאי מקשה ואימא מפירי כנ"ל ול"ע). ומכל זה נראה דאף רש"י מודה דהבעל לוקח הוי מקיים

וכדמסיים בלשנא והוי לוקח ראשון. ואם באנו לתרץ דעת רש"י והרא"ש בזה דשומא הדרא יותר נראה דדברי בעל בית מאיר (ס' נ"ו) שתפס בדברי רש"י הללו דתקנת אושא שתהא מחוייבת להורים נכסי מלוג לבעלה ושלא תוכל להפקיע ממנו את הירושה ע"י מכירה כמו שאר יורשים שיכולים להפקיע. ומה שכתב רש"י והוי כלוקח ראשון לדוגמא נקטה כלומר כמו שלוקח ראשון מבטל מכירת הלוקח של אחריו כמו כן הבעל בכח התקנת אושא מבטל מכירת הלקוחות שלאחר הנשואין. ואף שיש להאריך עוד קצרתי ואכמ"ל.

מהר"ם פסק דשיעבודי דר' נתן יכול למחול והובא דבריו בהגהות אשרי ריש פרק הגוזל ומאכיל עיי"ש והביא ראיה מהא דאמרינן בפ' החובל דף פ"ט אשה שחבלה באחרים פטורה ופגיעתה רעה והקשה בגמרא אמאי פטורה נשלם מזבין כתובתה בטובת הנאה ותשלם לו ומשני הגמרא אשה לגבי בעלה ודאי מחלה הרי אמרינן דשיעבודי דר' נתן יכול למחול. והקשו האחרונים איפא דלעולם דשיעבודי דר' נתן לא יכול למחול ולא קשה מאי מתרץ הגמרא אשה וכו' הטעם דיכולה למחול לאו משום שיעבודי דר' נתן אלא מטעם מכירת שטר חוב וכדשמואל דאמר המוכר שטר חוב וחזר ומחלו מחול ע"כ. ונראה כי הרמב"ם והמ"ל בפרק ג' מהלכות זכיי הלכה ו' פליגי אם אחד נתן לחבירו מתנה על מנת שלא למכרו לאחר והלך ומכר לאחר פסק הרמב"ם ז"ל דהמתנה לא הוי מתנה כי עבר על תנאי והמ"ל פסק דהוי מתנה כי אם המתנה אינה מתנה המכירה לא הוי מכירה וצריך הלוקח להחזיר למוכר וכיון שבא ליד המוכר אזי מתנתו מתנה יען כי הוא מקיים תנאו. א"כ מוכח דשיעבודי דר' נתן יכול למחול דאי אמרינן דאינו יכול למחול א"כ תקשה תזבין לכתובתה בטובת הנאה ויתנה עמה שלא יכולה למחול את השטר חוב מדשמואל ואם תמחול אזי המכירה לא תהוי מכירה ויש לו להנחבל שיעבודי דר' נתן מה שאין האשה יכולה למחול כי הרי אמרינן דשיעבודי דר' נתן אינו יכול למחול וכיון דהמחילה לא הוי מחילה א"כ המקח קיים להנחבל כי לא עברה על תנאי כסברת המ"ל. אלא ודאי אמרינן דשיעבודי דר' נתן יכול למחול ולא תקשה קושית הנ"ל כי באם שהמכירה בטלה אזי הוי שיעבודי דר"נ ומחילתה מחילה. ודו"ק.

מסכת בבא קמא (דף קי"א) בתוס' ד"ה הגוזל ומאכיל את בניו **לאו דוקא ומאכיל אלא הוא הדין נותן להם דפטורין** וכו' ע"ש והש"ך (סי' שמ"א סעיף ה' ס"ק ה') כתב דהא דפסק הרמ"א דאם מכרו לאחר אין הנגזל יכול לגבות ממי שלקח הגזילה אפילו ידע הלוקח דהגזלן גזל מה שלקח ממנו אפ"ה אין צריך להחזיר וכו' ודלא כב"י דפסק אם ידע הלוקח דגזל ממנו דצריך להחזיר הדמים אם הגזילה עדיין בעין ועיין היטב בסמ"ע. ונראה לי דגם מהתוס' מוכח דלא כב"י דאי אמרינן כשיטת הב"י דאי ידע הלוקח דגזלן גזל אותו החפץ ואם הוא בעין צריך להחזיר אותו ואם אכל אין צריך להחזיר מאי הקשה התוס' הא גם נותן פטור מלשלם ע"ש הא בנותן אם הוא בעין צריך להחזיר אם ידע דגזל אותו החפץ לכן נקט מאכיל אפילו ידע דגזל אותו החפץ אפילו הכי פטור מלשלם אלא ודאי גם התוס' סברו דאם מכר אפילו ידע הלוקח דגזל אותו החפץ אפילו הכי פטור מלשלם ואף דעדיין הוא בעין כשיטת הסמ"ע ודלא כב"י. וק"ל.

ב"מ דף ג' עיין ברא"ש שהקשה על הרי"ף דגרס ולא ידע ממי מדעתו וממי בעל כרחו דמשמע הא אם ידע המוכר היה נאמן הא קתני שנים אוחזין בטלית ומוכר אינו נאמן וכו' ועיין ברי"ף וברא"ש הביאו דשנים אוחזין לא קאי אלא אמציאה וכו' והקשה הרא"ש מי הכריחו לומר דקאי אמציאה ולא אמקח וממכר הלא נוכל לומר דקאי על מקח וממכר והמוכר אינו נאמן לומר כיון דאין בידו וכו'.

א) ונראה ליישב דהא מבואר בתוס' בב"ב דף ל"ד ע"ב דריב"א סובר דאף היכא דאינן מוחזקין היכא דליכא רמאי או אם מוחזקין אף דאיכא רמאי אמרינן יחלוקו. והקשו עליו התוס' מהא דאמרינן בב"מ דף ג' לימא מתניתין דלא כר"י אפילו תימא ר"י התם ודאי איכא רמאי הכא ליכא רמאי ואמאי לא מתרץ כיון דמתניתין שניהם מוחזקין מש"ה יחלוקו אבל במנה שלישי אין שניהם מוחזקין דלשיטת ריב"א ע"כ במנה ג' לא הוי כמוחזקין דאם לא כן אמאי אמרינן יהיה מונח דהא היכא דמוחזקין אף דאיכא רמאי אמרינן יחלוקו אלא ודאי דריב"א סובר דבמנה שלישי לא הוי כמוחזקין ולא כסברת התוס' בב"מ פרק קמא דנפקד תופס בחזקת שניהם. ולפענ"ד נראה ליישב קושית התוס' על ריב"א על פי מה שהקשו התוס' ב"מ (דף ח' ע"ב) ד"ה **או דלמא** מהא דאמרינן כיון דזה **אומר כולה שלי ואני הגבהתי כולה** וכיון דאמרינן **המגביה מציאה לחבירו לא קנה** חבירו לא הוי בחזקת שניהם וכוונתם כיון דלא הוי בחזקת שניהם אמאי אמרינן יחלוקו דהא היכא דלא הוי בחזקת שניהם אמרינן כל דאלים גבר כמו בארבא

ועיין במהרש"א דף ח' בתוס'. ולפי שיטת ריב"א לא קשה דלעולם מצינו למימר המגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו ואף דלא הוי בחזקת שניהם מ"מ אמרינן יחלוקו ולא כל דאלים גבר כיון דליכא רמאי כסברת ריב"א הנ"ל. ולפי זה מיושב קושית התוס' בב"ב הנ"ל על ריב"א דלא מצינן למימר אפילו תימא ר"י ובשנים אוחזין אמרינן יחלוקו כיון דשניהם מוחזקין א"כ קשה למה הוצרך למשנה יתירה בזמן שהם מודים או דיש עדים חולקין לאשמעינן דהמגביה מציאה לחבירו קנה חבירו הא בלאו הכי מוכח דקנה חבירו דאל"כ לא הוי כשניהם מוחזקין ואמאי יחלוקו דהא היכא דאין שניהם מוחזקין לא אמרינן יחלוקו ומ"ש מתרץ הסוגיא אפילו תימא ר"י התם וודאי איכא רמאי הכא מי יאמר דאיכא רמאי וא"כ שפיר איכא למימר דהמגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו ולא הוי כשניהם מוחזקים אפילו היכא דאיכא רמאי כגון דאחד אומר אני הגבהתי היום ואחד אומר אני הגבהתי אתמול (ועי' בתוס' ב"מ דף ג') אפילו הכי אמרינן בשנים אוחזין יחלוקו דאם לא כן למה נקט במתניתין שנים אוחזין דהא היכא דליכא רמאי אפילו אינם אוחזין יחלוקו אלא וודאי לאשמעינן היכא דאוחזין אפילו היכא דאחד אומר אני הגבהתי היום ואחד אומר אני הגבהתי אתמול דאיכא רמאי אפילו הכי יחלוקו וכשיטת ריב"א הנ"ל.

ב) ולפ"ז מיושב קושית התוס' ב"ב הנ"ל לשיטת ריב"א מאי פריך הגמרא ב"מ דף ז' ולית ליה לרבי מתניתין דשנים אוחזין בטלית הא בשנים אדוקין בשטר איכא וודאי רמאי. ולפי הנ"ל אתי שפיר דסוגיא סובר כיון דלפי האמת קימל"ן מגביה מציאה לחבירו קנה חבירו וא"כ מתניתין דשנים אוחזין הוי כשניהם מוחזקין ולשיטת ריב"א אפילו היכא דליכא רמאי אמרינן יחלוקו וע"כ הא דקתני במתניתין אוחזין לאשמעינן אפילו היכי דאיכא רמאי אמרינן יחלוקו היכא דשניהם מוחזקין אבל מ"מ צריך למתניתין בזמן דהם מודים להורות דהמגביה מציאה לחבירו קנה חבירו דסלקא דעתך דלא קנה חבירו ובאמת אוחזין לאו דוקא ואפילו הכי אמרינן יחלוקו כיון דליכא רמאי אבל לפי המסקנא דקימל"ן המגביה מציאה לחבירו קנה חבירו והוי כשניהם מוחזקין וסובר הסוגיא ממתניתא דמשום הכי תנא התנא אוחזין לאשמעינן היכא דמוחזקין אף היכא דאיכא רמאי יחלוקו ופריך הגמרא שפיר אמאי אמרינן בשנים אדוקין בשטר דגובה המלוה כולה אף דאיכא רמאי כיון דהתם מוחזקין אמאי אמרינן יחלוקו.

ג) ולפי זה מיושב קושית הרא"ש על הרי"ף דהא לפי המסקנא דהמגביה מציאה לחבירו קנה חבירו שנים אוחזין דקתני לאשמעינן אפילו היכא דאיכא רמאי כיון דשניהם מוחזקין אמרינן יחלוקו וא"כ ממילא במקח וממכר נמי היכא דהם מוחזקין אפילו היכא דאיכא רמאי אמרינן יחלוקו כיון דהם מוחזקין דהא ליכא חילוק בין מציאה למו"מ ותנא לא צריך למתני מקח וממכר אלא סלקא דעתך היה דוקא במציאה דמו רבנן שבועה עליה משום דמורי התירא אבל במקח וממכר לא וכמבואר בתוס' שם אבל כיון דאשמעינן במציאה היכא דהם מוחזקין אפילו היכא דאיכא רמאי אמרינן יחלוקו במקח וממכר נמי דינא הכי וכיון דדינא דמתניתין דקתני זה אומר כולה שלי אמרינן יחלוקו אמרינן אפילו באין אוחזין דהא היכא דליכא רמאי אפילו אין מוחזקין יחלוקו לשיטת ריב"א אלא דקתני שנים אוחזין לאשמעינן אפילו היכא דאיכא רמאי היכא דהם מוחזקים אמרינן יחלוקו. וזה ידעינן ממילא דאף במקח וממכר נמי דינא הכי וכיון דדינא דמתניתין איירי באינם מוחזקין מתרץ הגמרא שפיר „ולא ידעי" דהא איירי דהמקח הוא ביד המוכר ושנים אוחזין לא קאי אלא אמציאה אבל לא על מקח וממכר דהא אפילו אינם מוחזקים היכא דליכא רמאי אמרינן יחלוקו ועיין (בפרק קמא דב"מ דף ח' ע"ב) בתוס' ד"ה רכוב הוא דלא קני דהקשה שם מהרש"א דכתב בשניהם רוכבין כיון דשניהם שוין בתפיסה אף על גב דלא קנה מקרי מוחזקין הא מבואר בתוס' שם ד"ה או דלמא כיון דאילו הגביה לחוד קונה משמע דלא מקרי מוחזקין אלא אם כל אחד לחוד היה קונה ולפע"ד דמהרש"א סובר דוקא בטלית דאיירי דתפיסו בכרכשתא כמבואר (בדף ז') וא"כ כיון דאין אוחזין בגוף הטלית לא מקרי מוחזקין אלא אם היה כל אחד לחוד היה קונה אבל בשניהם רוכבין כיון דהם אוחזין בגוף הבהמה אף דאם היה כל אחד לחוד לא היה קונה אפ"ה כיון דהם מוחזקין בגוף הבהמה מקרי מוחזקין.

ד) ולפ"ז לא קשה למה הוצרך למתני ובזמן שהם מודים להורות דהמגביה מציאה לחבירו קנה חבירו הא ממילא ידעינן כיון דנקט אוחזין להורות היכא דהם מוחזקין אפילו היכא דאיכא רמאי יחלוקו א"כ וודאי ע"כ קנה חבירו דאי לא קנה חבירו לא הוי כשניהם מוחזקין. ולפי סברת המהרש"א אתי שפיר דנוכל לומר לעולם המגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו ואפילו הכי נקט אוחזין לאשמעינן להורות לנו היכא דשניהם מוחזקין כגון דהם אוחזין בגוף

הטלית דנקרא מוחזק אפילו אם אמרינן דלא קנה חבירו כמו בשנים רוכבין כיון דהם מוחזקין בגוף הבהמה נקראין מוחזקין אפילו דלא קנה א"כ הו"ה בטלית היכא דהם מוחזקין בגוף הטלית נקראין מוחזקין ואפילו אי אמרינן המגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו אפילו הכי אמרינן יחלוקו כיון דליכא רמאי.

ה) **ועוד נראה לתרץ** דברי הרי"ף יש לו הוכחה דמקח וממכר איירי דאיתא ביד מוכר. דלכאורה קשה בסיפא דקתני ואם **שניהם מודים יחולקו בלא שבועה** או אם יש להם עדים וכו' וקשה כיון דקימל"ן דעד המסייע פוטר מן השבועה למה ליה למנקט עדים דמשמע ב' עדים היה ליה למתני עד וסגי כמו שהקשה הרא"ש על הא דהמפקיד אצל חבירו בשטר צריך להחזיר לו בעדים. ונראה לתרץ דמשום מקח וממכר לא היה יכול למנקט עד אחד דהיינו שהעד אחד יהיה מעיד דלשניהם נתרצה המוכר ויחלוקו בלא שבועה כיון דמיירי **דנקט זוזי מתווייהו** וא"כ קושית הגמרא **ולחזי זוזי ממאן נקט** כך אזלא כלומר מאי קאמר המוכר אם אמר ג"כ שנתרצה לשניהם הרי יש ב' עדים ואפילו אם אמר סתם שלקח מתרווייהו ולא אמר מחד מדעתו ומחד בע"כ סתמא הוי כאלו אמר דלשניהם נתרצה המוכר כמבואר בסי' (רכ"ה בחו"מ) וא"כ הרי יש כאן ב' עדים. ואם אמר המוכר שלקח מחד מדעתי' ומחד בעל כרחו ולא ידע מהי מניהו כדמוקי בגמרא א"כ הרי מכחיש עד אחד שהרי העד אחד אומר שלשניהם נתרצה המוכר ואין לפטור משבועה כיון דהעדים מכחישין זה את זה וכמאן דליתניהו דמי. אך מכל מקום קשה הא יכול למנקט עד אחד והיינו שהמוכר בעצמו הוא עד המסייעו שאמר שנתרצה אכן אם נאמר שהמקח הוא ביד המוכר לא קשה מידי דהנה הס"ך (בחו"מ סי' רכ"ב) הקשה האיך יהיה המוכר עד הא המוכר עצמו חייב שבועה מתוך טענת לוקח. ותירץ כיון דשניהם אוחזין וכל אחד אומר דלו נתרצה המוכר ומסר לו וחבירו תופס בו הרי כל אחד פוטר המוכר משבועה. לפי"ז כשהמוכר עצמו הוא העיד דלשניהם נתרצה ומקחו בידו וכל אחד אומר לי לבד נתרצה המוכר ודאי המוכר חייב שבועה (ותירוץ הס"ך לא שייך בכי האי גוונא כיון דמקחו בידו) והנה הרא"ש הקשה ג"כ קושית הש"ך ותירץ דבזמן המשנה לא נתקנה עדיין שבועת היסת וא"כ בכה"ג גם תירוץ הרא"ש לא שייך כיון דאמר המוכר דלשניהם נתרצה א"כ הוי המוכר נגד כל אחד מודה במקצת וחייב שבועה דאורייתא וא"כ תו הוי עד הצריך שבועה ואין לומר דהוי הילך כיון דאי אפשר ליתן לכל אחד מהם חלקו כיון דמכחישין זה את זה וכל אחד מהם צריך שבועה נגד חבירו לא הוי הילך ולכך לא מצי למנקט עד אחד כיון דבין לתירוץ הרא"ש ובין לפי תירוץ הס"ך הוי המוכר עד הצריך שבועה והיינו דוקא אם נאמר דשנים אוחזין לא קאי אמקח וממכר וא"כ הוי המוכר עד כשר כיון דאין בידו כלום א"כ הדרא קושיא הנ"ל לדוכתא דלנקיט ואם יש עד אחד המוכר עצמו ושפיר הוכיח הרי"ף מזה דאיירי במקחו בידו ולא קשה מידי. ודו"ק.

בגמרא (דף ד') בסוגי' **דהילך** פליגי בה ר' **חייא** ור' **ששת** ר' **חייא** סבר **דהילך** חייב ור' **ששת** סבר דהילך פטור. ופסקו הפוסקים דהלכה כר' ששת היינו הרמב"ם בפ"א מהלכות טוען ונטען וטור ומחבר בחושן משפט (ס' פ"ז וע"ח) ונחלקו הראב"ד והבעל המאור הביאם הש"ע בסוגיא דשאלה ושכירה אם פקדון הוי הילך. דהיינו מי שהפקיד אצל חבירו חפצים והוא תובע שני חפצים הפקדתי בידך והלה משיב רק אחד ואני מוסרו בבי"ד אם זהו הוי ג"כ הילך מי נימא מכיון שהודה לו החפץ זה הפקידו בידו א"כ אף דאיתא ברשות הנפקד אף על פי כן חשוב כאילו מוסרו לידו או לאו דבהילך צריך דוקא שימסור לידו ובזה נחלקו הראב"ד סבירא ליה דפקדון לא הוי הילך והרז"ה סבר דהוי הילך.

א) ויש להביא ראיה להראב"ד דלא הוי הילך. דהנה יש להסתפק בבבא מציעא (דף מ"ז ע"ב) פליגי רב יוחנן ור"ל ר' יוחנן סבר **דבר תורה מעות קונות ומאי טעמא אמרו משיכה קונה גזירה שמא יאמר לו נשרפו חיטך בעליה וריש לקיש סבר משיכה מפורשת מן התורה**. ופסק הרמב"ם בפרק ג' מהלכות מכירה וטור ומחבר בחושן משפט סיי קצ"ח כר' יוחנן דמשיכה קונה ולא מעות (ובדף מ"ו) איתא בגמרא **אמר רב הונא מכור לי באילו פירש רש"י שהיו מעות בידו וא"ל מכור לי חפץ בזה המעות שיש בידי קנה ואין אחד יכול לחזור בו**. והנה קנין חליפין קונה אף על פי שלא משך הלוקח מעתה יש להסתפק אם מכר חפץ לחבירו בקנין חליפין והחפץ עדיין היה ברשות מוכר או שהוא קנין מעות כגון **מכור לי באילו** מאי הוי המוכר על החפץ אם הוא שומר חנם או שאינו בתורת שמירה כלל. ודין זה הביא הב"י בחו"מ סי' הנ"ל וז"ל כתב רבינו ירוחם **מי שקנה חפץ בענין שאין שום אחד יכול לחזור בו והוא ברשות מוכר יש**

מן הגדולים שכתבו שהוא עליהם כמו שומר חנם ויש מן הגדולים שכתבו שאפילו שומר חנם נמי לא הוי והוי ליה כמו הא ביתך קמן עכ"ל. ולכאורה יש להוכיח דלא הוי שומר חנם דהנה בתוס' בבא מציעא דף מ"ג ד"ה מאי הקשו מאי הרוויחו חכמים במה שהתקינו דמשיכה קונה ולא מעות ולא יכול לומר לו נשרפו חיטך בעליה אכתי יכול לומר לו נשרפו מעותיך בעלי' כיון דהמוכר לא הוי כ"א שומר חנם ואי משום דמותר להשתמש בהן תקשה מנתנה לבלן מעל ודייק הגמרא דוקא כאן דלא מחסרה משיכה אבל נתנה לספר לא מעל וכי נתנה לספר נמי למעול אע"ג דלא שייך כאן דמותר להשתמש מהן.

ב) ונראה לתרץ קושית התוס' דהנה יש להבין דהכי אף למאי דסבירא ליה דמעות אינם קונות אף על פי כן סוברים כל הפוסקים דהוי המוכר שומר חנם על המעות אף בלי היתר תשמיש כמה שכתב הב"י סי' קנ"ח א"כ מאי האי דמספקא ליה לרבינו ירוחם הרי כל הפוסקים סוברים דהוי שומר חנם. אמנם באמת יש חלוק בין מעות ובין חפץ בשלמא מעות שלוקח מוסר המעות בעצמו מידו ליד המוכר וכלל גדול הוא **דאין אדם מניח מעותיו על קרן הצבי** א"כ כיון שמסרו ליד המוכר אמדינן דעתו של לוקח כשמסר המעות וודאי היה דעתו כשמסר שאם לא יגמור המקח יהיה המוכר על כל פנים שומר חנם והמוכר וודאי אדעתא דהכי קבל וכל זה הוא במעות שהלוקח מוסר מידו ליד המוכר אבל בהחפץ הנקנה דהלוקח לא מסר לו הדבר רק שהחפץ ממילא נקנה לו בכל מקום שהוא שפיר הוי כמו **הא ביתך קמן**. והנה הרמ"א בחושן משפט ס' ל"ג פסק דאם נשרפו אפילו פקדון והשומר היה יכול להציל אף שגם אפילו של השומר היו נשרפו אם היה מציל את אפילו פקדון אפילו הכי חייב דהוי פושע ומדמי **לשומר שהיה יכול לקדם ברועים ומקלות**. וכתב הש"ך דטעם זה אפילו הוה שומר חנם ג"כ חייב דחשבינן ליה שהוא פושע אם כן מאי נפקא מינה לשומר חנם או שומר שכר מעתה לפי זה נראה לי דזה וודאי אי אפשר כלל לומר דחכמים תקנו שאם היה אונס שריפה בפתע פתאום באופן שלא היה באפשרות להציל שיהיה המוכר חייב זה וודאי איכי דמאי הוי ליה למיעבד אך עיקר חשש פן יהיה שריפה באופן שיכול להציל החיטין רק מחמת שהחיטין כבר נקנין ללוקח לא יחשוב עליהן ויציל את שלו ולחייבו אחר כך לא נוכל כיון דקנין מעות הוי קנין ואין המוכר אפילו שומר חנם אם כן אף דמקרי פושע מסורת הדין מ"מ בטלו חכמים את קנין המעות.

ג) מעתה לא קשה קושי' התוס' דהנה כבר אמרינן לעיל דעל מעותי' כיון שנמסר מידו ליד המוכר וודאי הוי שומר חנם אף דעל החפץ לא הוי שומר חנם. מעתה לא נוכל לומר נשרפו מעותיך בעלי' דעל המעות לעולם הוי שומר חנם א"כ ממה נפשך אם נראה שהיה יכול להציל יהיה חייב לשלם כמה שכתב הרמ"א ואם יהיה באופן שלא היה באפשרות כלל להציל על זה לא נוכל לחייבו ושפיר על החפץ יש חשש דיאמרו נשרפו חיטך אבל לא על מעות וכל זה אי אמרינן דעל החפץ לא הוי שומר חנם אבל אי אמרינן דהוי שומר חנם שוב דמיא למעות והדר קושית התוס' לדוכתא. אך זה איכי דהתוס' (דף מ"ז) הקשו **אמאי עקרו חכמים קנין התורה לגמרי ותקנו שרק משיכה נקנה ולא מעות הוי להו לתקן שיקנה משיכה ומעות ביחד** ותירץ הריב"ן דאם כן יאמר הלוקח כל זמן שלא נתן המעות אחר משיכת החפץ נשרפו חטיך. והנה לפי מה שכתבתי דעיקר תקנת חכמים היה רק שיהיה שומר חנם מחמת שמסר מידו ליד המוכר א"כ הוא הדין כשהמוכר מוסר לו החפץ הוי שומר חנם על חפץ וכיון שהוא שומר חנם על החפץ ממילא חייב אף דיברר דשלו היה נשרף אם היה מציל מעתה קשה קושיא עדיין וא"כ צריך לומר דחכמים תקנו אף מחשש אונסים גמורים ונסתר דברינו הנ"ל אך נראה כמו שכתבנו דלא הוי שומר חנם. ונראה להביא בתחלה ראיה **לשיטת הראב"ד דפקדון לא הוי הילך** ומזה יהיה הוכחה דלא הוי המוכר על החפץ שומר חנם. דהנה בריש פרק הבית **והעליה של שניים שנפלו שניהם חולקין בעצים ובאבנים ובעפר אם היה אחד מהן מכיר מקצת אבניו נוטלן ועולות לו מן החשבון** ופריך הגמרא **והלה מה טוען אי דקאמר אין פשיטא ואי דלא קאמר אין למה נוטל אלא דאמר איני יודע רב הונא ור' יהודה אמרי חייב ור' נחמן ור"י אמרי פטור** ומסכי הגמרא **כדאמר ר' נחמן כגון שיש עסק שבועה ביניהן הכי נמי שיש עסק שבועה ביניהם כגון דמודה במקצת ועל השאר טוען אינו יודע**. וקשה מאי אהני הודאתו הא האבנים שמודה לו כל היכא דמנחי ברשותיה דמרא קיימו הן דמנחי בחצירו או ברשות הרבים וא"כ הוי הילך. והנה **בזה אומר עד הזיז וזה אומר עד החלון** על כרחך מקשי דהוי הילך ומה שתירץ שם שנרקבו בפשיעות השומר כאן

לא שייך דמאי פשיעה או שמירה שייך כאן ואף אם כפלו לכסות אחד מאי שייך כאן א"כ הוי הילך אלא ודאי הוא כהראב"ד שבכל הילך צריך שיבא דוקא מידו ליד המלוה או ליד המפקיד א"כ כיון שאינו מוסרו מידו לידו לא הוי הילך ומשני הגמרא שפיר.

ד) אך אחרי העיון אין זה ראיה להראב"ד כי גם לשיטתו יהיה קשה קושיא הנ"ל דלכאורה צריך לעיין דלקמן (דף ק') במשנה היו לו ב' עבדים אחד גדול ואחד קטן וכן שני שדות אחת גדולה ואחת קטנה הלוקח אומר גדול לקחתי והמוכר אומר איני יודע זכה בגדול המוכר אומר קטן מכרתי והלוקח אומר איני יודע אין לו אלא קטן זה אומר גדול וזה אומר קטן ישבע המוכר שקטן מכר. ומקשה הגמרא אמאי ישבע מה שטענו לא הודה לו ומה שהודה לו לא טענו ועוד הילך הוא ועוד אין נשבעין על העבדים אמר רבי בטענו דמי עבד גדול דמי עבד קטן דמי שדה גדולה דמי שדה קטנה ושמואל אמר בטוענו כסות עבד גדול כסות עבד קטן עומרי שדה גדולה עומרי שדה קטנה ומקשי הגמרא כסות מה שטענו לא הודה לו ומה שהודה לו לא טענו ומשני כדאמר רב פפא בדיילפי שבגד שלם היה ועדיין מחובר זה אומר כסות גדולה מכרתי לך וזה אומר כסות קטנה וכו' ה"כ בדיילפי. והנה כפי הנראה מקושית המקשה ועוד הילך הוא ועוד אין נשבעין על העבדים מפורש שקשה רק מעבדים דאפשר לומר דסיפא לא קאי על שני שדות יהיה איך שיהיה לשיטת הראב"ד דבהילך בעינן דוקא כמסר מיד ליד תיכף מאי קשיא על מתניתין מאין ראה המקשן דמתניתין איירי במוסרו מיד ליד ובפרט לפי הסוגיא דמיירי בעומדת באגם א"כ לא הוי הילך ול"ע על הראב"ד. ונראה ליישב ומקודם נראה המקור אשר ממנו יצאו מחלוקת הראב"ד והרז"ה.

ה) איתא בבא קמא דף ק"ה בעי רבא גזל חמץ ועבר עליו הפסח ונשבע עליו מהו מי אמרינן כיון דאי מגניב בעי שלומי ליה ממונא קא כפר ליה או דלמא השתא מיהת וכו' ועפרא בעלמא הוא ולא כפר ליה ממונא וכו' ואיתא שם מילתא דאיבעי ליה לרבא פשיטא ליה לרבה דאמר שורי גנבת והוא אומר לא גנבתי מה טיבו אצלך שומר חנם אני עליו חייב שהרי פטר עצמו מגניבה ואבידה שומר שכר אני עליו חייב שהרי פטר עצמו משבורה ומתה שואל אני עליו חייב שהרי פטר עצמו ממתה מחמת מלאכה אלמא אף על גב דהא קאים כיון דאי מגניב ממונא קא כפר הכי נמי אף על גב דעפרא בעלמא הוא כגון דאי מגנב בעי שלומי ליה ממונא מעליא השתא נמי ממונא קא כפר ליה יתיב רבא וקאמר להא שמעתא איתבי ר' עמרם לרבא וכחש בה פרט למודה בעיקר כיצד שורי גנבת והוא אומר לא גנבתי מה טיבו אצלך אתה מכרתי לי אתה נתתי לי במתנה אביך מכר לי אביך נתן לי במתנה וכו' מאיליו הוא בא אצלו תועה בדרך מצאתי שומר חנם אני עליה שומר שכר אני עלי' יכול יהיה חייב תלמוד לומר וכחש פרט למודה בעיקר אמר ליה תרדא כי תני' ההיא דקאמר ליה הילך כי קא אמינא דקיימא באגם הרי דאי קיימא באגם אף שמודה ליה לא הוי הילך כן הוא דעת הראב"ד. והרז"ה השיג עליו דאין מכאן ראיה דלעולם במודה במקצת פקדון אף שאין מוסרו מידו ליד המפקיד אף על פי כן הוי הילך והכא קאי על מימרא דרבא דאמר שורי גנבת והוא כופר ואמר שהוא שומר עליו דמסיק הגמרא להוכיח מכאן אף על גב דהאי קאי אבל כיון דאי מגנב בעי שלומי ממונא קא כפר ליה א"כ לפי זה כל היכא דקאי כל שאינו מוסרו תיכף לידו שייך האי טעמא כיון דאי מגניב בעי שלומי השתא נמי ממונא קא כפר לי' ומתרץ ליה שפיר על מה שהקשה ליה מברייתא דוכחש בה כי תניא ההיא דפטר דאין לומר הילך היינו שמסרו לידו תיכף דמעתה אזדא סברא זו דאילו מגנב כיון שמסרו לידו תיכף כי קאמינא בקיימא באגם א"כ אף דהוי הילך מ"מ כאן כל זמן שאינו מוסרו מידו ליד שוב שייך הסברא כיון דאילו מגניב על כרחך ממונא קא כפר ליה אבל סברת ר"ש בהילך כמאן דתפיס ליה דמיא א"כ הוא הדין בפקדון כל היכא דמנחי ברשותא דמרא איתא.

ו) והראב"ד השיב דסברא הוא כמו בבבא קמא אמרינן כיון דאילו מגניב בעי שלומי א"כ מחשיב כפירת ממון כך כתב בב"מ לר"ש כל שאינו מוסרו מיד ליד שייך ג"כ אלו מגנב בבית השומר עיין בש"מ בסוגיא דשאלה ושבירה מעתה י"ל כיון דכל עיקר סברת הראב"ד דלא מחשב הילך רק במוסרו תיכף הוא משום דאילו מגניב בעי שלומי א"כ אם הוא באופן שאפילו אם מגניב או יאבד אין צריך לשלם אז גם הראב"ד מודה דהוי הילך מעתה לפי מה דאיתא בבא מציעא דף כ"ז אלו דברים שאין נשבעין עליהן ומחשב עבדים ואיתא שומר חנם אינו נשבע נושא שכר אינו משלם ופסק הראב"ד בפרק ה' מהלכות שאלה ופקדון דשומר חנם אף אם פשע

אינו משלם מעתה לפי שטתו לא קשיא קושית הנ"ל דהמקשה הקשה שפיר והא הוי הילך ואין להקשות דלמא מיירי דלא מסרו מיד ליד תיכף כיון דשם מיירי בעבד ועבדים אין עליהם תורת שמירה כלל ואפילו מגביה נמי פטור ובזה מודה הראב"ד דהוי הילך ומקשה הגמרא שפיר. אך לפי זה יקשה גם להראב"ד מרים פרק הבית ועלי' מאי משני הגמרא **שיש עסק שבועה** ביניהם הא כיון דגם כאן אין שום שמירה ואלו מגביה לא בעי שלומי א"כ גם הראב"ד מודה להרז"ה באופן זה דהוי הילך. אך כאשר נעיין היטב לא תקשה לכל השיטות ונקדים דברי הנ"י שכתב על הא דמשני בגמרא בסוגיא דהמחליף בדיילפי כדי שלא תקשה דהוי הילך ומשני בדיילפי וכיון דאינו מבורר איזה חתיכה מהבגד יתן לו לא מקרי הילך אף דהבגד מבורר דמזה הבגד צריך ליתן לו מ"מ כיון דאינו מבורר איזה חתיכה מהבגד לא מקרי הילך מעתה לפי זה נוכל לפרש הסוגיא דהבית ועליה גם כן בכי האי גוונא ד"מ אם מונחים כאן עשרים אבנים גדולים כמבואר בסוגיא ואחד טוען שהוא מכירם שהם שלו והשני טוען עשרה אבנים ידענא דאית לך אבל לא מחמת שאני מכירם שהם שלך רק שאני יודע שממין אלו האבנים לא היה בבטא הבית רק עשרה א"כ ממילא עשרה אית לך ועשרה הנשארים אינו יודע אם שלך נשברו והשלמים כולם שלי הם או שלו הם וא"כ אותן האבנים שמודה לו אינם מבוררים ולפי דברי הטוען אילו לא טען אינו יודע על המותר הוה הצרכת לחלוק בבית דין כיון דאינו יודע איזה הם שלו מעתה שפיר הוי בדיילפי ולא הוי הילך ולא קשה בין להראב"ד ובין להרז"ה לשיטתם. וק"ל.

בגמרא (דף י"א) **מעשה בר' גמליאל וזקנים שהיו באים בספינה וכוי וכי לא היה להם סודר לקנות ממנו בחליפין** ע"ש בגמרא. ואיכא למידק לפי מה שכתבו התוס' בקדושין דף כ"ז דמיירי בלא קבע מקום דהכי משמע לשנא **דעישור שאני עתיד להפריש** ע"ש. והנה הרשב"א בתולדות אדם סי' פ"ב הקשה אהא דמבואר בגמרא **באומר בית מביתו אני מוכר לך דנותן לו איזה שירצה** הא אנן פסקינן **דאין ברירה** והא עדיין לא הוברר איזה בית מכר לו והוי כאומר **כל המתלקט מזה יהיה הפקר** דלא מהני למאן דאמר אין ברירה כמבואר בבבא קמא דף ס"ט. וכתב ליישב דדוקא אם נימא אין ברירה לא יחול הקנין כלל אף מכאן ולהבא וצריך הקנין לחול בערם דהוברר בזה אמרינן אין ברירה אבל היכי דהקנין יכול לחול לאחר שיוברר מהני גם מעכשיו ע"ש. ועיין בנתיבת המשפט (סי' ס"א) ולפי זה קשה כיון דהכא מיירי בלא קבע לו מקום כמה שכתב התוס' כנ"ל א"כ היה צריך דוקא להקנות בקנין אגב דזה לא תלי' בברירה כיון דיכול מכאן ולהבא כמה שכתב הרשב"א הנ"ל. אבל בקנין חליפין האיך יכול להקנות הא עדיין לא הוברר הדבר איזה מקום לקנות ומכאן ולהבא אין יכול לחול הקנין דהא הדרא סודרא למרא ויוכל להיות דט"ה ממון לקנות באגב. ונראה לי דהנה בחידושי הריטב"א הקשה בקידושין דף כ"ז למה צריך להקנותו להם. תיפק לו מיד שאמר עישור שאני עתיד למוד וכוי נקנה להם מדין אמירה כמסירה להדיוט ומיישב קושיא זו משום דהא צריך לבער המעשרות מביתו לכן היה צריך להקנות להם בקנין דלזה לא מהני אמירה דעל כל פנים עדיין מרשותו לא יצא עי"ש (ועיין בבעל המאור בפי' שור שנגח דו"ה) אמנם על כל פנים מיד שאמר עישור שאני עתיד למוד כתון לר"י מחויב ליתן להם מדין אמירה להקדש ואין יכול לשנות ליתן לאחר כמבואר (בספר מחנה אפרים בהל' צדקה) א"כ לפי זה נפקא טובת הנאה שיש לו בגוה כיון דאין יכול ליתן לאחר אם כן אי נימא דמטעם אין ברירה לא היה יכול להקנות בחליפין א"כ בקנין אגב נמי לא מועיל הקנין כיון דעדיין לא הוברר ומכאן ולהבא ג"כ לא יחול הקנין כיון דכבר מחויב ליתן לו משעת אמירה ונפקא טובת הנאה שיש לו תו לא יכול הקנין אגב לחול דהוי הפקר א"כ גם בקנין אגב צריך לחול משעת אמירתו מהשתא דאז עדיין יש לו טובת הנאה בגוה א"כ אין ברירה ודוני' לחליפין משום הכי אתי שפיר קושית הש"ס דהא יכול להקנות בחליפין כמו באגב אלא וודאי דטובת הנאה אינו ממון לקנות בחליפין הכי נמי באגב אין יכול להקנות ואתי שפיר. ובזה מיושב קושית המרדכי בב"מ דהקשה אהא דתירץ רב פפא **דעת אחרת מקנה אותן שאני** הא כיון דמוקמינן השתא דטובת הנאה אינו ממון אין כאן דעת אחרת מקנה עי"ש. ונראה דהנה מבואר בספר אסיפת זקנים לב"מ דמשום הכי בדעת אחרת לא בעי להיות עומד בצידו משום דמשתמר אף בלא עמידתו דהא לא יקחו בלתי דעת המוכר. והביא ראיה לזה מהא דמבואר בהשואל דף ק"ב **ביצא לו שם מציאה בעיר קנה ולא בעי לעמוד בצידו משום דמבדל בדילי ממנו** ע"ש נתבאר דהיכא דיש לו בעלים הוי משתמר ולא בעי עומד בצידו ולפי זה כיון דתיכף שאמר עישור שאני עתיד למוד נתון לו אין אחרים

יכולים ללקחו כיון דנקנה לו מדין אמירה כקושית הריטב"א רק דלענין ביעור בעי הקנין סוף סוף דבדילי אנשי מיניה נקנה לו כונו בילא לו שם מליאה בעיר ולא בעי לעמוד בלידו. ודו"ק.

דף ל"ה. הרי"ף לא הביא תירוץ הגמרא דמתניתין איירי **במאמינו** ותמהו כיון דפסק כר"ה **דמשביעין אותו שבועה שאינה ברשותו** א"כ קשה אמאי כשהמלוה כופר הכל פטור כיון דמשתבע שאינו ברשותו לשתבע נמי ע"י גלגול כמה היה שוה וא"כ לריך לתרץ דמתניתין איירי **במאמינו** ולמה לא הביא הרי"ף תירוץ הנ"ל. ונראה דהנה הפ"י מקשה למה כשמלוה מודה במקלת חייב שבועה ליהמן במיגו דאי בעי אמר איני יודע והוי פטור ואין לומר כמה שכתב התום' בסוגיא דשאלה ושכירה דמיגו דאינו יודע אינו מיגו משום דאין אדם עושה עלמו ברלון מסופק זה איני דהא לקמן פריך הגמרא כיון דמאמינו והשונה ליה למלוה כמה הוא שוה ומשני **לא קים ליי בגוה** א"כ הוי מיגו דאיני יודע מיגו טובה עכ"ל הפ"י. אך אליבא דהלכתא לא קשה קושית הפני יהושע דאנן קימל"ן **מתוך שאינו יכול לשבע משלם** וא"כ תו ליכא למימר דאי בעי אמר על הכל איני יודע ולא היה מודה כלל זה וודאי לא הוי מיגו דהעזה כמו במודה במקלת במיגו דאי בעי כופר הכל ועל כרחך נ"ל דקושית הפ"י קאי לטוען על הך דחמשין דכפירה איני יודע וא"כ הוי **חמשין ידענא וחמשין איני ידענא** והוה מתוך שאינו יכול לשבע משלם ולא קשה קושית הפ"י אליבא דהלכתא. והנה הרא"ש פסק דבגלגול שבועה לא אמרינן מתוך ופטור לגמרי אם אינו יכול לשבע על הגלגול ע"ש וכן הוא בחו"מ ס' ע"ה וא"כ לפי זה קשה מאי פריך הגמרא מיגו דמשתבע שאינו ברשותו לשתבע נמי ע"י גלגול כמה הוא שוה וקשה ליהמן ליה במיגו דאיני יודע ולא הוי גלגול כלל ופטור לגמרי וכאן לא שייך כמו שתרלנו לעיל דכאן מיירי בכופר הכל וא"כ יכול לטעון על הך דכפירה איני יודע והוי טענה טובה ומתוך שאינו יכול לשבע משלם לא שייך כאן גם כן גבי גלגול כמה שכתב הרא"ש. אך היכא אמרינן מיגו דאיני יודע היינו למאן דאמר **מנה לי בידך והלה אמר איני יודע פטור** אבל למאן דאמר מנה לי בידך והלה אמר איני יודע חייב ליכא קושיא כלל דליהמן במיגו דאיני יודע דאי הוי טעין איני יודע היה חייב לשלם כמלא פריך הגמרא שפיר. וכן לרב הונא דאמר משביעין אותו שבועה שאינה ברשותו לשטתו דסבירא ליה מנה לי בידך והלה אומר איני יודע חייב ע"ם פריך שפיר לשתבע נמי ע"י גלגול כמה הוא שוה ואין לומר דליהמן במגו דאיני יודע דאי הוי טען איני יודע אזי היה חייב לשלם אבל הרי"ף פסק להלכה כר"נ ור"י דסבירא להו מנה לי בידך פטור וא"כ הוי מיגו דאיני יודע מיגו טובה וליכא גלגול ולא קשה קושית הגמרא לשתבע ע"י גלגול שבועה כמה הוא שוה כי נאמן במיגו דאיני יודע וא"כ שפיר לא הביא הך תירוץ „במאמינו" דאליבא דהלכתא לא קשה קושית הגמרא מידי. ודו"ק.

מסכתא שבועות דף כ' ע"ב בגמרא **אמר רב אדא בר אהבה נשים חייבות בקידוש היום מן התורה שנא' זכור ושמור כל שישנו בשמירה איתנייהו בזכירה והני נשיא הואיל ואיתנייהו בשמירה איתנייהו בזכריה** וכתב התוס' איפכא ליכא למימר וכו' ונראה ליישב קושית התום' כי הנה בב"י לאורח חיים סימן ט' הביא דעת הגאונים דהא דפרי כלאים בלילית דוקא כשאינו מולא ממינו אבל אם מולא ממינו הא אפשר לקיים שניהם וכו'. והב"י העלה דאף על פי שאין מלוי לו מאחר שהיה אפשר לקיים שניהם אלו היה מלוי לו לא דחינן הל"ת ויעשה העשה ע"ש. ולפ"ז מתורץ קושית התום' **דאיפכא לא מצי** למימר כל שאינו בזכירה אינו בשמירה דא"כ יקשה למאי דקימל"ן דמילה דוחה שבת אמאי ידחה הא אפשר לקיים שניהם דהיינו שמולא אשה היודעת למול וא"ל דלא מקרי אפשר לקיים שניהם דאינו מלוי (ועיין בש"ך יו"ד סי' רס"ד סעיף א') זה אינו לפי סברת הב"י דאע"פ שאינו מלוי מאחר שאלו היה מלוי היה אפשר לקיים שניהם אע"פ שעתה אינו מלוי מקרי אפשר לקיים שניהם ולהכי אמרינן כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה ואינו מלוי באשה לקיים שניהם בשבת מלות מילה כי גם האשה שייכת בשמירה אם לא דאמרינן מילה דוחה שבת ומיושב קושית התוס'. גם יש לדקדק על מה דקימל"ן **דמילה דוחה שבת** אמאי ידחה הא אפשר לקיים שניהם (ועיין בתשובת ש"א סי' כ"ט שהשיג על רמ"א שפסק ביו"ד סי' רס"ו סעיף י"ד שיכולים למול ב' מוהלים בשבת א' חותך והשני פורע) ונראה

לתרץ דהנה יבואר **בשנים שעשו מלאכה פטורין** היינו דוקא אם אחד היה יכול לעשות המלאכה בלא חבירו אבל אם אחד לא היה יכול לעשות בלא חבירו ושניהם גמרו המלאכה חייבין א"כ אי אמרינן מילה אינו דוחה שבת מטעם דאפשר לקיים שניהם הא אמרינן דאם לא היה יכול לעשות בלא חבירו חייבין והכא מקרי אינו יכול לעשות בלא חבירו דאם עשה המעשה בלא חבירו היה חייב דמילה אינו דוחה שבת. ומ"מ יש לחלק דלא מקרי אינו יכול אלא אם אינו יכול מצד עצמו אבל אם אינו יכול מטעם חייב ואיסור דרבא עלי' אפשר דזה לא מקרי אינו יכול לעשות בלא חבירו. ודו"ק.

בטוח"מ סי' ק"כ. עיין בב"י שהקשה על **שכתבו דאם אין מועיל הרשאה** אם אבד יכול לחזור ולתבוע מיד כאמן. ותמה דלא גרע משליח שמבואר דפטור מן אונסין ונראה והוא כי הנה בקצות החושן הקשה למה לא פירש רש"י הכ"מ כפשוטו שיכול לומר לבי"ד וכו' ותירץ לפי שיטת הרמב"ן במלחמות שסובר דאף אם אין מועיל הקנאה בדבר שאין ברשותו מ"מ מועיל תפיסתו אם עדיין לא חזר וא"כ ממילא אף דלא קנה מ"מ הוא בעל דבר משום אי תפס יהיה שלו אלא לפי מה שכתב בתרומת הדשן שהובא (בש"ך ס"ו) אפילו היכא שמועיל תפיסה מ"מ הוא לא נפטר מחובו וא"כ ה"נ יכול לומר דחושש דלמא יאנס ויחזור ויתבע עכ"ל כוונתו בקושי'. והנה איתא בגמרא גיטין **והא לא חזרה שליחות אצל הבעל** ופירש רש"י שליח לא מקרי אלא המשתלח מזה לזה שראוי לחזור אצל משלחו ולומר עשיתי שליחותיך וזו אינה ראויה לחזור שהרי לא נשתלחה אלא לעצמה ואחר כך נעשית היא בעל המעשה ובטל השליחות קודם שתחזור עכ"ל ועיין בתוס' ד"ה **והא לא חזרה שליחות** שפירש בענין אחר ועיין **בשער המלך** מה שמתרץ דברי רש"י דהא קשה לרש"י דהא לקמן (דף ס"ג ע"ב) מספקא להגמרא אם לא חזרה שליחותו מועיל והכא מקשה בפשיטות ומתרץ דהתם מספקא משום דלא נעשה בעל דבר אלא שליח אבל אם נעשה בעל דבר קודם שחזרה השליחות וודאי לא מועיל ע"כ. ועיין ברשב"א שכתב דלא הוי ספק אלא שאם מתחילת השליחות היה ראוי לחזור כמו במעשה דהתם דאחר כך עשתה הוא שליח לקבלה אבל אם מתחילה לא היה ראוי לחזור בוודאי אין מועיל וא"כ מיושב קושית התוס' (ועיין בש"ך חו"מ סימן קכ"ה ס"ק א') מבואר שם מדבריו דאף לענין ממון בענין חזרת השליחות. וכן איתא בתשובת מהרי"ט ולפי זה ניחא הכא קושית הב"י שהקשה דהא הוי שליח דהנה לשיטת הרמב"ן שפירש במקנה דבר שאינו ברשותו הוי כמו שאמר **לך חזק וקני** דקודם שעשה הקנין יכול לחזור מכל מקום אם לא חזר וקנה והכי נמי כן וא"כ לא חזרה השליחות דהלא נעשה בעל דבר דהא אם נותן לו הדבר שלו והיכא שנעשה בעל דבר וודאי לא מועיל כמו שהבאתי בשם שער המלך וגם לפי שיטת הרשב"א ג"כ ניחא דתחילות שליחותו לא הוי ראוי לחזור ולא מועיל השליחות. ודו"ק.

בקצות החושן (סי' פ"ח ס"ק ל"ט) הקשה לפי שיטות הפוסקים **דכלי אפילו בפחות משוה פרוטה** נשבעין ולפי דעת התוס' דאם חסר מכפירה פחות מפרוטה הוי עדיין כפירת שתי כסף א"כ קשה דמאי מקשה הא חסרה לה טענה דנתן לו שתי כסף הא יוכל לתרץ דמיירי שהוא מודה כלי שהוא שוה פחות משוה פרוטה וא"כ הוי הודאה ומכפירה לא חסר אלא פחות משוה פרוטה ואיירי בטוענו שוה והודה בדוקא דהוא ממין הטענה. ונראה ליישב לפי שיטת הראב"ד בהלכות טוען ונטען. דטענו מלוה והודה פקדון הוי טענו חיטין והודה לו בשעורין משום דיש השתנות בדין דהלואה חייב באונסין ופקדון פטור וא"כ לפי זה ניחא דהא הוא טענו שתי כסף וא"כ הוי טענו בדבר שהוא חייב באחריות והוא הודה בכלי שאין בו שוה פרוטה א"כ אם יאבד יהיה פטור דהא אין נזקקין לפחות משוה פרוטה וא"כ יש השתנות בדין בין תביעה להודאה והוי טענו חיטין והודה בשעורין ופטור. ואף אליבא שיטות הרמב"ם והרא"ש מובא (בח"מ סימן פ"ח) נמי ניחא לפי מה דאיתא (בש"ך חו"מ סי' ת') שהקשה דלמה בטענו מועד הזיק והוא טוען תם הזיק הוי טענו חיטין הא הוי טענו שוה פרוטה והודה בדוקא ותירץ דתם משלם אלא מגופו ואם נאבד פטור בזה אף דטענו שוה והודה בדוקא פטור א"כ ה"נ דהא הכלי שמודה אינו נוטל אלא אם הוא בעין אבל אם נאבדה **אין נזקקין לפחות משוה פרוטה** וא"כ הוא כמו תם שאינו משלם אלא מגופו. ודו"ק.

דרוש לראש השנה.

במסכת ר"ה. אמר ר' אבוהו למה תוקעין בר"ה בשופר של איל וכו' למה תוקעין רחמנא אמר תקעו וכו' אמר הקב"ה תקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכור לכם עקדת יצחק בן אברהם וכו'. תיבת „למה" אינו מדוקדק כי למה משמע שאיני ראוי לכך כדכתיב למה ה' תעמוד מרחוק או למה רגשו גוים ולפי צחות הלשון הוי ליה למימר מפני מה תוקעין בשופר של איל.

א) ידוע ומפורסם כי כל המצות המוטל על כל בן אדם לעשות למלאכות רצון בוראו צריך להיות בלתי מחשבה זרה כי מחשבת זרה פיגול הוא לא ירצה. וכמאמר חז"ל (ברכות מ"ב) כל הלומד שלא לשמה נוח לו שלא נברא כי תכלית בריאותו לא למען שישיג טובה לעצמו ולגופו רק לקנות שלמות הנפש ואם ישליך אחרי גיוו כל הדברים הנצרכים לנפשו וימלא רק חפץ גופו אזי לא באלה חפץ ה' כמאמר התנא אם למדת תורה הרבה אל תחזיק טובה לעצמך כי לכך נוצרת. כי המחזיק טובה לעצמו הנה למודו כבר שלא לשמה כיון שהוא חפץ בהחזקת טובה והוי כעובד ע"מ לקבל פרס וזה אמרו אל תחזיק טובה לעצמך כי לכך נוצרת שבל תחזיק לך טובה. שאם להחזקת טובה דהיינו שלא לשמה היה נוח לך שלא נוצרת כדלעיל נוח לו שלא נברא. אך נחקור אם עשה המצוה אף שלא לשמה היינו שלמד שלא לשמה או נתן צדקה שלא לשמה הנה הודיעו לנו חז"ל הנותן סלע לצדקה בשביל שיחיו בני הרי זה צדיק גמור וכו' הרי נראה שאף שעושה במחשבת פיגול לא לשם שמים מ"מ עשייתו מקובל ומרוצה לפני אדון כל וכמאמרם מתוך שלא לשמה בא לשמה.

ב) אבל כשנשים עין על זאת נראה בעליל כי מצות ממצות שונות. יש עושין מצות אשר גם הגוף יהנה ממנו מקודם כאכילה ושתיה של שבת ויו"ט אף כי הוא עושה לשם שמים לשמוע פקודת הבורא ית' אך בכל זאת מקודם יתענג הגוף טרם ישביע את נפשו. לכן צותה לנו תורה חג הסוכת תעשה לך וגו' באספך מגרנך ומיקבך וגו' ושמחת לפני ה' אלקיך כי התורה גלתה לנו כי יכול היות כאשר יגיע שמחות המועדים אזי תשמח רק למען גופך וכאשר היה בימים הקודמים בעת אספם את כל תבואותם משדיהם אזי עשו שמחות ויו"ט בתופים ובמחולות ועשו סוכות וכן היה המנהג אצל אחינו היושבים על אדמתם איש תחת גפנו ותחת תאנתו. אם כן וודאי שמחו נפשיהם כמנהגם לעשות סוכות בעונג וגיל. לכן גילתה לנו התורה חג הסוכות תעשה לך אף בלא שמחת יו"ט גם כן תעשה סוכות יען כי הוא העת אשר תאסוף כל תבואת זרעך וזהו באספך מגרנך ומיקבך אך ידוע תדע כי התכלית יהיה אך לשמח לפני ה' אלהיך ובל תחשב רק להשביע חומרך וגופך אלא למלא תפארת רצון קונך וכל מחשבותיך ורעיוניך יהיו רק לשמח לכבוד יו"ט הק'. ונקדים הגמרא בב"ק סוף פרק קמא בעת אפיך עשה בהם אמר ירמיה לפני הקב"ה רבש"ע אפילו בשעה שעושים צדקה הכשילם בבני אדם שאינם מהוגנים. והדבר תמוה למאד מה שהתפלל ירמיה הלא אם היו יודעים שהם אינם הגונים וודאי לא היו נותנים להם והם נתנו רק מפני חסרון ידיעתם ויען כי אינם יודעים נתנו בלתי הבדל הגון או אינו הגון א"כ הרי קיימו מצות צדקה כראות ולמה התפלל. אבל יובן היטב אם אחד עשיר היה לו עבד משרת זה רבות בשנים והעשיר הזה לטובת מזגו והקלת עולו מעל עבדיו הנה עבדו ומשרתו יצא לתרבות רעה עדי לא יכול לסבול ממנו עוד כי לא עשה מלאכתו ולא עשה רצון בעליו ועלה בדעת בעליו לגרשו מביתו. והנה אחד בא והגיד לבעליו אל תגרש את המשרת הזה מביתך כי העשיר השני אשר הוא שוכנך זה ימים כבירים רוצה לקבלו ולספחהו אל אחד המלאכות אשר לו. ענה ואמר כי חלילה לי לחשוב לעשות רעה עם הנער המשרת. יהיה לו טובה כפולה ומכופלת רק אנכי אפטר ממנו לבל יהיה עוד בביתי. כן ירמיה טען לפני הבורא יתברך כי ידוע שגדולה היא צדקה שכופה האף ומציל ממות נמצא הפירות הוא אוכל בעולם הזה ושכר עשיית המצוה של צדקה הרי הוא בעולם הבא. אבל זאת הוא רק אם עשה המצוה כראות היינו שנתן לעני הגון וקלע אל השערה ולא החטיא אבל אם נתן לאיש אינו הגון אזי מצות צדקה קיים אבל הפירות אינו יאות ליתן לו כי עשה נחת למי שאין ראוי לקבל. לכן אמר ירמיה יהיה להם מלא כף נחת בעוה"ב אבל בעולם הזה בל יהיה להם מנוחה ובעת אפיך עשה בהם כרצונך לבל יעמוד להם זכות הצדקה ואם הם יסבלו מאף וחמה של ה' אזי יתנו מנוחה לנפשו לבל לעשות עמו כלה.

ג) היוצא לנו מזה אם עושים המצוה בלי שום מחשבות זרות וכדין מגין ומציל אבל אם עושה באיזה

פניה אזי יכול היות שיגיע לו שכר בעוה"ב אבל פירות אינו מגיע לו בעולם הזה יען כי לא עשה המצוה בשלמות.

והנה בגמרא ע"ז דף ב' אמרו הופיע מהר פארן כשגלה המקום ליתן תורה לעמו ישראל החזיר הקב"ה על כל אומה ולשון והלך לבני עשיו ולבני ישמעאל ולבני אדום ועיין במדרש ושאל להם מקבלים אתם את התורה אמרו לו מה כתיב בה אמר להו לא תרצח הלך לבני ישמעאל ושאלו מה כתיב בה אמר להו לא תגנוב ולא קבלו. עד שבא לבני ישראל וקבלו את התורה בשמחה. ותמוה וכי בעלילה בא הקב"ה כי כאשר שאל להם אם מקבלים הם את התורה והם שאלו מה כתיב בה אזי השיב להם תשובה דוקא דבר שהוא נגד טבעם אשר יהיה להם למפח נפש. יותר טוב היה לו לקבלם מעט מעט כאשר עשה הלל הזקן עם הגר שבא להתגייר. אמנם נבאר המשנה באבות אנטיגנוס איש סוכו אומר אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב ע"מ לקבל פרס אלא היו כעבדים המשמשין את הרב ע"מ שלא לקבל פרס ויהי מורא שמים עליכם. וכבר נתקשו בזה המפרשים הרבה מה שייכת ויהי מורא שמים עליכם לדיבור של מעלה. והנה כל המבארים יפרשו מלת פרס פירושי' שכר. ויש לדקדק אם הוא כעבד איך שייך בו שכר הלא כל מה שקנה עבד קנה רבו. רק נדבר מעט ויבואר לנו כי הנה יש שני מיני עבדים. מהם מי שמוכרח לעבוד בלתי תקות שכר כגון שהוא קנין כספו של האדון אין להאדון לשלם לו שום שכר רק ליתן לחם חוקו דבר יום ביומו וכמו אנשי הצבא העובדים למלך ומוטל עליהם לעבוד עבודתם בלי מתת שכר כ"א בטוב רצונו. ויש מן העבדים שהם רק שכירי יום לעבודה ידועה ושלף עבודה אשר הם עובדים מקבלים שכרם ושיעור השכר לפי רבוי עבודתם. ואם נשקיף על ההבדל בין שני מיני העובדים נמצא חלוק גם מצד אחר. כי העבד יען שהוא מוכרח לעבוד בלתי תקות שכר לכן אם יוכל להשמיט עצמו מעבודתו בזמן שאין עין אדונו רואה ומשגיח עליו אזי משמיט עצמו להקל מעליו. אבל לא כן השכיר יום אף שאין מי שיכפנו לעבוד אם לא יחפוץ אך כל זאת אם נריך להשביע רעבונו או יחפוץ להרבות הונו כל מה שישמיט ולא יעבוד אזי נגרע מערך שכרו ולא ימצא מהם תועלת.

ד) והנה האדם הוא מוסבך בסבך החיוב לבוראו בשני הצדדים. בראשון כי הבורא ית' מלך עולם הוא ואנחנו נבאיו [ושוץ לדרכנו ביארנו פסוק (בדברים ה' י"ט) וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויוציאך ה' אלהיך משם וגו' ע"כ צוך ה' אלהיך לעשות את יום השבת. וקשה למה לי טעם זה הא כבר נאמרה ונשנית שבת המצוה כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וגו'. אבל יתכן שבא ולמד דאם אמור יאמר העבד כי הטעם הראשון אינו מספיק לו יען אלהים יכול לשבות היטב כי אמתיו מלאים בר ואוצרותיו מלאים כל טוב ולו הכסף ולו הזהב. אולם אני עני ואביון חסר לחם אם אנוח ממלאכתי אזי בביתי אין לחם ואין שמלה ע"כ אמר וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים וגו' והם עבדו עמך בחומר ובלבנים והיית מוכרח למלאות חפצם והיה איפו פיך לבלתי שמוע אל המטיב העליון אשר הוליא אותך מכור הברזל ועשה אותך כליפור דרור רק רלונו שתנוח מעבודתך הקשה ביום שבת]. א"כ לפי היושר הרי מוכרחים אנו לעבדו אף בלתי תקות שכר. ומלד השני הננו כשכירי יום כי כפועל אדם ישולם לו. ואף כי יקשה אם אנו כשכירי יום א"כ מחויב הבורא לשלם שכרנו מידי יום ביומו ביומו תתן שכרו אך יען כי שכירות אינה משתלמת אלא לבסוף לכן אינו משלם לו רק אחר חיי האדם והפירות שנותן לנו הקב"ה בעולם הזה הוא רק חסד מאתו יתב'. וזה ביאור הקרא הלא צבא לאנוש עלי ארץ וכימי שכיר ימיו כעבד ישאף צל ושכיר יקוה פעלו כי מלת צבא הוא המיוב על עבדי האדון לעשות מלאכתו וגם כימי שכיר ימיו אם לא יעבוד יגרע שכרו נמצא ראוי לכל נפש לבל ינפש רגע אחת כי מה שישבות מעבדתו ימשוך לו מזה נזק גדול. ואם אמור יאמר אי אפשי בשכר ולא אעבוד הנה מוטל עלינו המיוב עבוד תעבד שהוא מלכנו וגואלנו וא"א שלא לעבוד אותו.

ה) אמנם דרך האנשים להתנהג באלו השנים ההיפך כעבד ישאף צל אם אפשר לשאוף לל ולבטל ממלאכתו עושה כאילו לא היה רק מקנת כספו הבטל ממלאכתו בעת שאין עין אדונו רואה וא"כ לא היה לו ליחל על הגמול אך כל זאת כשכיר יקוה פעלו. וזהו אומרו אל תהיו כעבדים המשמשים „כעבדים דוקא" וכו' ולקבל פרס זהו רעיון סותר כמו שאמרנו שהוא בעיניו כעבד השואף למנוחה ובכל זה יקוה אל הפרס אלא היו כעבדים המשמשים את הרב כלומר אמיתת הענין המחשבה תקיימו להיות כעבדים היינו לעבוד שלא ע"מ לקבל פרס מאחר שקנוין קנין עולם אבל בל יעלה על לבכם לנוח מעבודה לעתים מזומנים ויהי מורא שמים עליכם לפי שגם. העבד אינו

משמיט עצמו רק בזמן שאין עין אדונו רואה ומשגיח עליו אבל מצד האמת בכל מקום מדרך כף רגלינו השמים נטו כיריעה ויושב בשמים משגיח על כל מעשה איש ומחשבותם וא"כ אין לנוס אף רגע אחת מבלי לעבוד את השי"ת וכמאמר חז"ל יהיה רצון **שיהיה מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם כשהאדם עובר עבירה אומר הלואי שלא יראני אדם.** ואם יתאר לנגדו כי אדם רואה אזי ימנע מלעבור כן יצייר כי הקב"ה כבודו מלא עולם ורואה וודאי לא יעשה נגד רצון קונו.

ו) **ולדרכינו** נפרש פרס מלשון פרוסה חתיכה כמו פורס ובוצע. והנה יש עבדים מעבדים שונים. יש עבד אשר הוא עצל עבור עצמו ולא ישביע את נפשו תאב לאכול ולשתות וייטב לו לסבול צמאון או רעב רק לבל יצטרך לזוז ממקומו להביא עבורו ולהשיב נפשו. רק מיראת אדונו הוא עושה מלאכתו לבל יתנהו מכה אחת אפיים ולולי היראה אזי לא מלא את מלאכתו גם עבור האדון. ויש עבד אשר לעצמו אינו שוכח מאומה כי ימלא בטנו טרם שרואה האדון אבל עבור האדון הולך בעצלות וברפיון ידים. הג' הוא הדרך המעולה בעת אשר אדונו צריך לו אזי יעשה במהירות ובזריזות וכן עושה עבור עצמו זאת הוא הדרך האמיתי. כן הוא בעשיית המצות רוב המצות שהאדם עושה אזי מגיע גם לו איזה פרוסה מצות תפילין מקבל חלקו כשזוכר **כי עבד הי' במצרים** הוא מקבל נחת וכן מצות ציצית מצות שבת הוא מקבל התענוג מאכילה ושתיה וכו' כמה שכתבנו למעלה. ולכן מהראוי לבל יפנה אל תענוג הגוף רק יעבוד הכל לשם הבורא וזהו אמרו **אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס** שיש בו שתי הסברות אלה כי הוא עצל לעבוד ואם הוא עובד הוא רק לקבל פרוסה עבור עצמו זאת הוא כל מחשבותיו **רק תהיו כעבדים המשמשים את הרב ע"מ שלא לקבל** פרס לבל לחשוב שיגיע לכם מזה איזה פרוסה של כבוד או של ממון או של תענוג רק **לשם שמים** והיא המדרגה המעולה כי הוא עובד רק מאהבת ה' בלי שום מחשבה זרה. לכן אמר כי עבודה כזו לא יכול להגיע רק באופן **ויהי מורא שמים עליכם** כאשר יהא לו יראת שמים אזי יעבוד את אדון העולם כראוי.

ז) **והנה** הגאון מו"ה ר"י פירש מאמר הגמרא **אחר הדבר הזה מאי אחר וכו' שתפשו הקב"ה לירבעם בבגדו ואמר לו חזור בך ואני ואתה ובן ישי נטייל בג"ע אמר לו מי בראש אמר לו בן ישי בראש אי הכי לא בעיני.** והמאמר קשה הלא מקודם אמר לו אני ואתה ובן ישי א"כ הרי אמר לו הוא קודם לבן ישי ואחר כך אמר לו בן ישי בראש. רק כאשר דברנו יובן היטב כי בכל המצוה אשר אדם עושה צריך להיות לשמה בלי שום פניה רק מאהבת הבורא. וכן מצות תשובה כאשר ישוב בכל לבו אזי תשובתו מקובלת לפני המקום וכמאמר חז"ל במס' ברכות **במקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד והרמב"ם בהלכות תשובה ביאר הטעם כי חוטא זה הי' אתמול משוקע ומתועב לפני הקב"ה ומיד כשמתחרט בלבו לעזוב את חטאו שלא לעשות עוד הוא מקורב אל ה' יותר מצדיק גמור יען כי כבר טעם טעם חטא ופירש ממנו ולכן שכרו הרבה יותר מצדיק שמעולם לא טעם טעם חטא ואינו מתאוה כ"כ אליה.** וזהו מאמר חז"ל (יומא פ"ו) **גדולה תשובה שזדונות נעשו לו כשגגות איני והא אמר ר"ל גדולה תשובה שזדונות נעשו לו כזכיות לא קשיא כאן מאהבה כאן מיראה.** והתעוררו רבים איך יסובב הענין שיתהפכו עוד הזדונות לזכיות די לו שיהיה מסולק מן העבירות. אך כאשר דברנו ניחא כי הנה השב מאהבה בא אל מדרגתו הנפלאה אך מסבת היותו תחלה בעל עבירה והיה שוחר עם תאות יצרו ועתה בתתו את לבו ומתחרט על העבר ומתקרב אל עבודת יוצרו הנה מעשיו הראשונים יסבבו לו בדרך נפלא בדרכי העבודה בכחות וברעיונות נשגבות כי כל מה שיזכור חטא מחטאיו יתהפך עתה לשמש עם הכח ההוא אל עבודת הקודש. אבל השב מיראה הוא אינו מקבל על עצמו להשתדל בעבודה. וכן אמרו בירושלמי **מה בין עובד מאהבה לעובד מיראה שעובד מאהבה מקיים מצות עשה ועובד מיראה מקיים מצות** ל"ת כי הוא לא ישמור עצמו רק מנזק אבל לא להרויח לכן העובד רק מיראה די לו אם הקב"ה חושב לו הזדונות לשגגות ומקבל תשובתו. אבל העובד מאהבה הרי כל החטאים אשר עשה אז בזאת ישתדל לעשות נחת רוח לאוהבו לכן נחשב לזכיות לעובד מאהבה כן הוא כוונת חז"ל. כי בראשית אמר לו הקב"ה חזור "בך" היינו שתעשה תשובה שלמה מאהבת קונך אזי תהא במדרגה גדולה שתהא גדול מבן ישי כי הוא צדיק וכל האומר דוד חטא אינו אלא טועה לכן תהיה בראש. כן חשב הקב"ה אבל הוא לא הבין ושאל מי בראש אזי הראה לדעת כי אינו שב מאהבה רק לשם מחשבת פיגול כבוד לכן השיב לו בן ישי בראש ע"כ בתוספות ביאור.

ח) וזהו כוונת חז"ל שאמר הקב"ה לאו"ה מקבלים אתם את התורה ואם לא שאלו אותו כלום רק קבלו ברצונם הטוב מאהבת ה' וודאי נתן להם את התורה. רק יען שהם שאלו מה כתיב בה אזי הפלא לקבל רק שיהיה לטובתם א"כ הרי מקבלים שלא לשמים לכן השיב להם דבר אשר הוא נגד טבעם לבל יקבלו את התורה ואמר להם לא תרצח לא תנאף לא תגנוב. נמצא לנו מכל דברינו הנ"ל כי עשיית המצוה צריך להיות בלי שום פניה רק לשם שמים. ונקדים המדרש למה עקד אברהם את יצחק הלא יצחק ברצון הטוב הלך כדכתיב וילכו שניהם יחדיו ואמר כי יצחק אמר לאביו נפש חוצפית הוא אולי לא יעמוד בנסיון כשיבא לשוחטו ולכן עקד אותו. הרי נראה מדברי המדרש אם יצחק בן אברהם אשר הוא עולה תמימה אין בו מום שלילה באמונה והאמין בה' וגם באברהם אביו כי ה' צוה אותו על כך והלך בשמחה ובטוב לב למלא רצון בוראו ומ"מ ירא לנפשו אולי לא יוכל לכבוש את יצרו בעת שילכה לשוחטו אנן מה נעני בתרי' כמה מן הגדרים והפרישות מחויבין אנו לעשות אולי ח"ו נכשל באיזה מחשבה זרה ולכן אנו מתפללים ועקדת יצחק ברחמים תזכור. כי לפי הנראה אנו צריכין לומר ועולת יצחק כי מה זכות הוא לנו מעקדה הלא יותר טוב לזכור על אשר מסר נפשו להעלהו לעולה לפני ה'. אבל כי אנו מתפללים התנצלות על אשר אנו לא נוכל לעבדו כחפץ ה' כי הלא נראה יצחק בן אברהם אשר ברצונו הטוב מסר נפשו אל קדושת ה' וכן אברהם הלך בשמחה לשחוט בנו יחידו ולהעלהו כליל לה' ושניהם יחד נתרצו על כך אעפ"כ הולך לעקוד אותו כי ירא יצחק לנפשו וכדי שלא יקטרג מדת הדין ויאמר כי יצחק לא הלך ברצון הטוב משום הכי הולך לעקדו לכן אומרים ועקדת יצחק ברחמים תזכור שלטוב תזכור לנו מה שהולך לעקד להתנצלות לפניו.

ט) והנה איתא בילקוט בי נשבעתי נאום ה' אמר הקב"ה לאברהם אבינו עתידין ישראל שיהיו חוטאין לפני ואני עתיד לדון אותם בר"ה ואם מבקשים שאסלח להם יהיו תוקעין לפני בשופר. והמאמר קשה הלא מצות שופר הוא מצות עשה ככל המצות וכל המצות צריך לעשות בלי שום פניה ומצות השופר הרי הוא עושה רק למחול עונותיהם א"כ עושים זאת לשום איזה פניה לשם כונה אחרת (ועיין בחדושינו לר"ה) והנה הרמב"ם כתב כי השופר יש בו שני דברים כי הוא מצות עשה מן התורה וגם יש בו לעורר בני ישראל לתשובה. וז"ל בהלכות שופר כי מלבד תקיעת שופר גזירת הכתוב הוא טעם יש בו שיעורר בתשובה כי היתקע שופר בעיר והעם לא יחרדו. וכמו משפט המלכים בעת המלחמה אזי נותנים סימן במה שמריעין כן ה' נתן לנו סימן ליום הדין הגדול והנורא כדי שנשוב בתשובה. ואחז"ל כי התרועה הוא גנוחי גנח כמו אדם שצועק ובוכה ומתחרט על שעשה וזהו אומרו יום תרועה היא לכם כי יום זה הוא „לכם" לתרועה לעורר בתשובה. לכן אמר אשרי העם יודעי תרועה וחז"ל אמרו אשרי העם שיודעים לרצות את בוראם ובמה בשופר יען כי הם יודעים משפט התרועה ועל מה מרומז השופר אזי ישימו לבם וילכו באור פני ה' ואתה בעצמך הארת להם הדרך יען כי מסרת להם לסימן את השופר וזהו ה' באור פניך יהלכון. לכן מדייק הכתוב יום תרועה יהיה „לכם" התועלת מן התרועה הוא רק לכם לא ככל המצות אשר אתם עושין אזי מקבל אנכי נחת רוח אבל מצות השופר הוא העיקר „לכם" למען אוכל למחול לכם את החטאים אשר עשיתם לפני. לכן מוכרחים אנחנו לזכור ולכוין במצות שופר לחדש מעשינו ולשפר מעשינו טרם התקיעות שופר ולקבל על עצמנו לבל נעשה כמעשים האלה. בעת התקיעות יכוין כל אחד לצאת בתקיעות של הבעל תוקע להזהר לבל לשיח שיחה בטילה בין התקיעות אזי וודאי יהיה מקובל ומרוצה לפני אדון המשפט כעקדה שעקד יצחק בן אברהם. וזהו מאמר הגמרא כי להגמרא קשה למה צוה התורה בשופר של איל להזכיר לנו עקדת יצחק הלא יותר טוב לתקוע באיזה שופר אחר לא בשל איל משתי סבות ראשית מפני שאין הולך לנו לזכור ממעשה עקדה כדי שמדת הדין בל ימעט הזכות שהולך לעקוד. שנית כי מצוה צריך להיות בלי שום פניה. לכן ביארה הגמרא כדי שאזכור לכם „עקדת יצחק בן אברהם" אשר הם היו צדיקים ומאמינים בה' ואעפ"כ הולך לעקוד לבל ח"ו יסרב עצמו מלמלאות רצון בוראו. וזה התנצלות לפניכם שאנו אומרים רצוננו לעשות רצונך אבל שאור שבעיסה מעכב והיינו ומעלה אני עליכם כאילו עקדתם עצמכם לפני כי רצונכם בכך. וזאת שאנו תוקעין למען השלימה זאת הוא רצון הבורא י"ת. ועקדת יצחק היום ברחמים יזכור. ויתן לנו שנת חיים ושלום אמן.

דרוש לשבת תשובה.

מסכת יומא דף פ"ו בגמרא אמר ר' יוחנן גדולה תשובה שדוחה את לא תעשה שבתורה שנאמר לאמר הן ישלח איש את אשתו וגו' והיתה לאיש אחר הישוב אליה עוד וגו' ושוב אלי נאום ה'. ויש לדקדק: א) מאי עודפי לעשה דתשובה שהוא דוחה לא תעשה הלא כל עשה דוחה לא תעשה. ב) במה שאמר גדולה תשובה שדוחה לא תעשה „שבתורה" תיבת שבתורה לכאורה מיותר.

א) נקדים הגמרא בסנהדרין (דף ק"ה ע"א) אמר שמואל באו עשרה בני אדם וישבו לפניו אמר להן חזרו בתשובה אמרו לו עבד שמכרו רבו ואשה שגרשה בעלה כלום יש לזה על זה כלום אמר לו הקב"ה לנביא לך אמור להם איזה ספר כריתות אמכם אשר שלחתיה או מי מנושי אשר מכרתי אתכם לו הן בעונותיכם נמכרתם ובפשעכם שלחה אמכם ע"כ. ולבאר זאת נקדים הגמרא בקדושין (דף ה' ע"ב) אמר שמואל בקדושין נתן לה כסף או שוה כסף ואמר לה הרי את מקודשת הרי את מאורסת הרי את לאנתו הרי זו מקודשת. הריני אישך הריני בעליך הריני ארוסיך אין כאן בית מיחוש. וכן בגירושין נתן לה ואמר לה הרי את מגורשת הרי את משולחת הרי את מותרת לכל אדם הרי זו מגורשת. איני אישך איני בעלך איני ארוסיך אין כאן בית מיחוש. וטעמא דמילתא משום דכתיב כי יקח איש אשה ולא שיקח את עצמו רצונו לומר שצריך לומר להאשה שמקדש אותה הרי את שלי לאשה דהיינו הרי את מקודשת לי אבל אם אמר הריני אישך הריני בעליך הוי כמו שיקח את עצמו שיהיה הוא בעל שלה דלא הוי קדושין וכן בגירושין משום דכתיב ושלחה מביתו ולא שישלח את עצמו ר"ל שצריך לומר לאשה הרי את מגורשת ממני שבזה משלח אותה ממנו. אבל אם יאמר איני אישך איני בעלך שבזה משלח עצמו ממנה הוי כאלו אמר הרי אני משולח ממך דלא הוי גירושין ועיין ברש"י שם. ובהשקפה ראשונה נראה דהדא באידך תליא גירושין בקדושין דבלשון שמקרב אותה בשעת קדושין בלשון ההוא יהיה הריחוק כאשר מגרשה. דהיינו כאשר מקדש אותה צריך שיאמר לה הרי את מקודשת לי שצריך שיקח אותה אליו משום דכתיב כי יקח איש אשה. על כן בשעת גירושין בעת הריחוק צריך שיאמר לה הרי את מגורשת ממני רצונו עד עכשיו היית לי לאשה ומעתה תהא מרוחק ממני והיינו מרחק את האשה ממנו. אבל אם אמר לה איני אישך אינו כלום משום שמרחק עצמו ממנה וכתיב ושלחה מביתו ולא שישלח את עצמו. נמצא את זה לעומת זה תקנו חז"ל. אבל אם מהני בקדושין אם אמר לה הריני אישך הוא הדין דהוי מהני אם אמר בשעת גירושין איני אישך שבזה עוקר הלשון שאמר בשעת קדושין שהוא יהיה שלה לבעל ועכשיו אומר איני רוצה להיות שוב בעל שלך. נמצא שדיני גירושין תלוין בדיני קדושין דבלשון שאומר בשעת הקירוב צריך לומר בשעת גירושין בהיפך. ובמ"ר איתא וז"ל אמר הקב"ה דנתי את ישראל בשלוחין שנאמר שלח אותם מעל פני ויצאו ודנתי אותם בגירושין שנאמר ומביתי אגרשם. נשמע מזה שהקב"ה נהג עם ישראל כמו הבעל שמגרש את אשתו כמו כן גירש הקב"ה את ישראל ע"י ירמי' שא"ל שלח אותם מעל פני ויצאו ומביתי אגרשם ושילוח הוא לשון גירושין כדאיתא בקדושין וא"כ דון מנה שהקב"ה גירש אותנו ושוב אין עלינו זיקת בעל כלל.

ב) אמנם יש להשיב על זה שאין בגירושין הללו כלום. דאיתא בר"ה (דף ל"א) אמר ר' יוחנן עשר מסעות נסעה שכינה וכולהי מקראי וכנגדן וכו' מכפורת לכרוב ומכרוב למפתן וממפתן לחצר ומחצר למזבח וממזבח לגג ומגג לחומה ומחומה לעיר ומעיר להר ומהר למדבר וממדבר עלתה וישבה במקומה שנאמר אלך אשובה אל מקומי. והשכינה נתעכבה במדבר ששה חדשים אולי יחזרו ישראל בתשובה. נשמע מזה מאחר שזזה השכינה מן ההיכל הוי כאילו אומר אדם לאשתו איני בעליך ר"ל אין אני חפץ עוד להיות בעליך דלא הוי גירושין ה"ה בכ"ד לא הוי גירושין משום דכתיב ושלחה מביתו ולא שישלח עצמו כמ"ש. ועפ"י הדברים האלה תמצא מבואר ענין הויכוח מה שהיה לישראל עם יחזקאל שבאו עשרה אנשים וישבו לפניו והציעו דבריהם לאמר הן ישלח איש את אשתו ויצאה מביתו והלכה והיתה לאיש אחר הישוב אליה עוד כו'. כוונתם מאחר שאם איש אמר לאשתו הרי את משולחת ממני והלכה מאתו הישוב אליה עוד והקב"ה ג"כ נהג עמנו כך שגירש אותנו ע"י שאמר לירמיהו שלח אותם מעל פני ויצאו ועל כן נהיה ככל הגוים ובאו בטענה חזקה ואמרו אשה שגרשה בעלה ועבד שרבו משחררו כלום יש לזה על זה. ונגד זה השיב להם הקב"ה שאין בגירושין הללו כלום מאחר שזזה השכינה מן ההיכל לכרוב שזה הוי כאדם האומר לאשתו איני אישך ר"ל איני חפץ להיות עוד אישך דלא הוי גירושין. ודברים אלו תמצא ממש בדברי

השם שאמר להם וכי גירושין אתם לי בית ישראל ר״ל וכי זה מקרי גירושין איזו ספר כריתות אמכם. ורצה אם שלחתיה אותה ממני הלא ע״י פשעכם שולחה אמכם ר״ל הלא שכינת כבודי זזה מן ההיכל והוי כאומר שאיני חפץ להיות בעליך דלא הוי גירושין כלל. ודאי אם השכינה היתה נשארה בהיכל והיה משלח אתכם מפניו היה מקום לדבריכם לא כן עכשיו ע״י פשעכם זזה השכינה מן ההיכל.

ג) ועדיין היה מקום לבעל דין לומר הגם שזזה השכינה אפ״ה הוי גירושין מעליא לפי מה דקימל״ן בכתובות המגרש את אשתו לא תדור עמו באותה שכונה ומסיק שם היא נדחת מפניו אם החצר דידיה ואם החצר דידה הוא נדחה מפניה. נשמע מזה שאם נאמר שיש לו דין חצר דידיה א״כ שורת הדין הוא שתדחה היא מפניו ולא הוא. א״כ י״ל מאחר שהשכינה זזה הו״ל כאומר לאשה איני איסך דלא הוי גירושין כלל. אבל אם נאמר שיש לו דין חצר דידה לפ״ז שורת הדין נותן שהוא נדחה מפניה ולא הוא ובהיות כן גירושין מעליא הוי ומה שזזה שכינה משם היינו טעמא מאחר שהיה לבית המקדש דין חצר דידה בהכרח היה השכינה נדחת. וירמיה היה סובר שיש לו דין חצר דידה וא״כ לפי הדין הוא נדחה מפניה ולכן היה מקונן נחלתנו נהפכה לזרים ר״ל נחלתנו „דייקא״ מאחר שהוא נחלה שלנו מעתה הוי גירושין גמורין ואין מוטל על הבעל לפדות את האשה אחר שנתגרשה כי שילח אותם מעל פניו וא״כ איך אנו מצפים להקב״ה שיגאל אותנו.

ונקדים מה שכתבו התוס׳ בקדושין (דף ל״ח ע״א) בד״ה אקריב עומר כתב התוס׳ בשם הירושלמי דפריך ליתא עשה דבערב תאכלו מצות ולדחי לא תעשה דחדש ותרצו דאין עשה דקודם הדיבור דוחה לא תעשה לאחר הדבור. ובמ״ר איתא שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם ואחת מהן הוא תשובה ובהיות כן הוי תשובה עשה דקודם הדיבור ולדעת הירושלמי דאין עשה דקודם הדיבור דוחה לא תעשה שלאחר הדיבור לפ״ז לא היה דוחה עשה דתשובה לא תעשה לא יוכל בעלה הראשון לקחתה. הרי נראה דוקא אם הם שניהם כתובים בתורה העשה וגם הלא תעשה אז דוחה העשה את הל״ת מה שאין כן שהלא תעשה לבד נכתב בתורה ועשה אינו נכתב בתורה והוא עשה דקודם הדיבור אינו דוחה.

ד) א״כ לפי הירושלמי אתי שפיר הגמרא גדולה תשובה שדוחה את לא תעשה שבתורה. רצונו לומר הגם שבכל מקום איני דוחה העשה שקודם הדיבור את הל״ת אולם מעשה התשובה היא גדולה כל כך לפני הקב״ה שדוחה לא תעשה שבתורה ר״ל הגם שהעשה איני נכתב בתורה וזהו רק לפי דעת הירושלמי. אבל לפי הגמרא דידן בריש יבמות (דף ה׳ ע״ב) דאמר הגמרא מה להנך שכן ישנן לפני הדיבור א״כ סבר הגמרא דעשה דקודם הדיבור עדיף הדרא קושיא לדוכתא (ועיין בתוס׳ בב״ב דף י״ג ד״ה כופין את רבו וא״ת ליתא עשה דפרו ורבו וידחה לא תעשה דלא יהיה קדוש ולפי הירושלמי לא קשה דפרו ורבו הוא עשה דקודם הדיבור ואינו דוחה לא תעשה). רק באמת פליאה דעת ממני מדוע ישתנה העשה של תשובה שיהיה לו יתר שאת משארי עשה שאינו דוחה לא תעשה של אחר הדיבור. אבל נבין ע״פ מ״ש ביפ״ת שהקשה הלא עשה דתשובה הוא נכתב בתורה. ושבת עד ה׳ אלהיך ואיך אמרו חז״ל עשה דתשובה הוא עשה דקודם הדיבור. וכתב שיש שני מיני תשובה. והוא תשובה שנבראת קודם שנברא העולם. אותה תשובה היא התעוררות מלמעלה שנכנס בו רוח טהרה ומעוררין אותו מן השמים שישוב. אמנם התשובה הנזכרת בתורה אינו ע״ד זה רק צריך האדם לעורר מעצמו אל התשובה. ולפי״ז ניחא מאחר שמצינו ג״כ תשובה שנכתבה בתורה א״כ שניהם נכתבו בתורה דהיינו העשה והלא תעשה ולכן דוחה העשה את הל״ת א״כ ניחא אף לשיטת הגמרא דידן.

ה) ובזה נבאר כוונת המשנה סוף יומא אמר ר״ע אשריכם ישראל לפני מי אתם מטהרין מי מטהר אתכם אביכם שבשמים שנאמר וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם ואומר מקוה ישראל ה׳ מה מקוה מטהר את הטמאים אף הקב״ה מטהר את ישראל. והמשנה משולל הבנה מאי דמיון טהרת המקוה לתשובה. רק נראה כי במקוה אם יש בה שיעור המקוה מטהר את הטמא אבל זאת הוא רק אם הטמא הולך למקוה אז מיד מטהר אבל אם יעמוד מרחוק לא יבואו המים אליו אלא הוא צריך לחזור אחרי המקוה. כן טהרת בני ישראל כמ״ש שובו אלי ואשובה אליכם ואמרו חז״ל פתחו לי כחודה של מחט ואני אפתח לכם כפתחו של אולם. והתחלת התשובה צריך להיות מכם ואח״כ מסייעין לו מן השמים. אבל אם לא יקפוץ כלל בתשובה אין השי״ת מכפר וזהו דמיון למקוה כמו שהמקוה הטמא צריך לכנס במקוה ואח״כ יטהר כן החוטא צריך להתקרב עצמו אל ה׳ ואח״כ יטהר. וזהו מאמר המדרש אמר הקב״ה לראובן אתה „פתחת״ בתשובה חייך שבן בנך הושע פותח בתשובה שנאמר שובה ישראל עד ה׳ וגו׳. ולכאורה דברי המדרש קשה להולמם. א)

לשון אתה פתחת בתשובה הוי"ל אתה עשית תשובה. ב) שלא אדה"ר עשה תשובה וכן קין שהיה קודם ראובן. ולמה אמר לו הקב"ה אתה פתחת בתשובה אתמהה. רק נראה כי אדם הראשון וכן קין פתח להם הקב"ה כי אמר לו **המן העץ אשר צויתיך לבלתי אכל ממנו אכלת** וכן לקין שאל אותו **מה עשית** והם נתנו את התנצלותם. ובמדרש אמר לו אדה"ר **אכלתי ואוכל** והוא תמוה. ושמעתי בשם הגאון מלבים ז"ל דפירש ע"פ מה דאיתא ביומא פרק יוה"כ **האומר אחטא ואשוב אחטא ואשוב אין מספיקין בידו לעשות תשובה**. וזהו ששאל לו הקב"ה איך היה בלבך אכילתך מעץ הדעת אם לאכול עוד ולבל להתחרט ולשוב או תאכל ואחר כך תשוב ולבל לאכול עוד ואם חשב לשוב אחר כך אזי אין מספיקין בידו. ולכן השיב אדם הראשון להקב"ה „אכלתי ואוכל" עוד כי לא חשבתי לשוב וא"כ אפשר לי בתשובה מיד פתח בתשובה. ושפ"י. מכל זאת נראה כי אדה"ר שב רק יען כי היה לו התעוררות מלמעלה וכן קין כדאיתא במדרש שפגעו אדם הראשון ואמר לו מה נעשה בדינך אמר לו עשיתי תשובה ונתפשרתי וכו'. לא כן ראובן כי הוא התעורר מעצמו כאשר **אמר יהודה צדקה ממני** מיד פתח ואמר **אף אני בלבלתי יצועי אבי** (ועיין בתנחומא) הרי מגד עצמו התעורר לתשובה א"כ הוא בעל תשובה ראשון לכן אמר לו הקב"ה אתה „פתחת" בתשובה חייך שבן בנך הושע פותח בתשובה שהוא יתעורר אותם לתשובה שיאמר **שובה ישראל עד ה' אלהיך**. ר"ל דבלא זה אי אפשר לומר להם שובה ישראל שהיה מקום להשיב שעשה של תשובה הוא עשה דקודם הדיבור ואינו דוחה לא תעשה לאחר הדיבור אמנם מאחר שפתחת אתה בתשובה להתעורר מעצמך ובהיות כן העשה של תשובה וגם הל"ת שניהם כתובים בתורה ויכול לדחות הל"ת וע"כ גם בן בנך הושע יפתח לישראל בתשובה.

ו) ובזה הדרך נבאר מדרש פליאה התנערי מעפר **כהדא תרנגולתא דמתנערת מקטמא**. אשר בהשקפה ראשונה לא ידענו מליצתם הנסתרת תוך דברי המשל אבל לדרכינו יובן היטב כי השגחת אלקים על האדם ליסר את דרכו תבא בשני דרכים. א) יש אשר ישוב האדם מדרכו הרעה אחר ששתה כוס תמרורים והגיע לנפשו והוכח במכאוב על משכבו אזי העיר את לבו לשוב אל ה' כמו שאמרו **יסורין ממרקין עוניו של אדם** (ברכות ה'). ב) ויש אשר לא ימתין עד אשר יוכיח ה' אותו רק מעצמו מתעורר לשוב בתשובה שלמה. והחבדל ביניהם הוא כמו תרנגולת כאשר כל היום תתעפר בעפר והבעלים ברצותם לתפשה לנקותה מאבק שעליה יצטרך לקחת בידו עץ להכאה למען הסיר האבק מעליה והנה בהכותו יצטרך להכות על פני כולה מכף ראשה עד עקבה עד שיטהרנה ויכול היות כי בכל זאת ישאר אבק ואפר מדובק בין הנוצות. אכן התרנגולת היא בעצמה אם תרצה לנקות את עצמה הנה בתנועה אחת שתתנועע תטהר כל גופה מכל וכל. כן האדם ברצותו ית' לנקות את האדם מכל חלי ושמן צריך להכות אותו מכף רגלו ועד ראשו ח"ו. לא כן אם האדם מתעורר בעצמו הנה בתנועה אחת שיתנועע להיות מודה ועוזב ישיג תקונו על פני כולו. וזהו מאמר המדרש התנערי מעפר כהדא תרגגולתא דמתנערת מקטמא בעצמה הלא טוב ונכון לפניך שתשוב בעצמך כמאמר חז"ל (ברכות ז') **טובה מרדות אחת בלבו של אדם יותר ממאה מלקיות** ועיין בס' ש"ה. ונבין בזאת דברי חז"ל מה שרמזו על פסוק **ועתה פן ישלח ידו ואכל מעץ החיים וחי לעולם**. אין ועתה אלא תשובה מלמד שפתח לו הקב"ה פתח של תשובה רצונו לומר שיכול היות אדם הראשון לא היה עשה תשובה שהיה סובר דעשה של תשובה הוא עשה דקודם הדיבור ואינו דוחה לא תעשה (לפי דעת הירושלמי) והתשובה שנזכר בתורה עדיין לא היתה ולא נצטוה עליה כלל. ועל כן אמר **ועתה פן ישלח ידו** ר"ל ועתה כי אין תשובה אחרת. ע"כ פתח לו הקב"ה בתשובה של מעלה ואמרו מלמד שפתח לו הקב"ה פתח של תשובה פתח חדש פתח לו הקב"ה כדי לכנוס בו לסייעו לתשובה.

ז) והוץ לדרכינו נבאר מאמרם ז"ל אין ועתה אלא תשובה. ולכאורה איזה רמז יש במלת „ועתה" על התשובה. רק נבין ע"פ הגמרא אמר ר"א **שוב יום אחד לפני** מיתתך אמרו לו וכי יודע אדם באיזה יום ימות. אמר להם תשוב היום פן תמות למחר. והנה אין לך דבר שצריך שיהיה אדם זריז ביותר ולא ידחנו מזמן לזמן כמו בתשובה אחר שקלקל שאם ימות יהיה מעוות לא יוכל לתקן עוד. ואם כי אמרו **מצוה הבא לידך אל תחמיצנה. ואל תאמר לכשאפנה אשנה** וכו' מ"מ אין בו הפסד כל כך שלא הרוויח המצוה אבל אחר שעבר עבירה ומתעלל בתשובה וימות יצא בקלקול מן העולם חלילה. לכן צריך שיעשה האדם מיד אחר שנתפתה מיצרו ועבר שיתחרט על מה שעשה וגם תשובה מועילה בו מיד בלי עיכוב ואמרו אינו זז משם עד שמוחלין לו. וכל זה נכלל בתיבת „עתה". וזהו כוונת חז"ל **אין ועתה אלא תשובה**

דכתיב ועתה מה ה' שואל מעמך כ"א ליראה אותו ופירש"י אחר שהוכיח משה רבינו ע"ה על מה שעשו והמרו פי ה'. אין הקב"ה מבקש מכאן ולהבא כ"א תשובה היינו ליראה את ה' וצריכה „מעתה" בלי עיכוב. ובזה נפרש המדרש תן חלק לשבעה זה יום השבת וגם לשמנה זה שמנה ימי מילה. וצ"ע מאי המשך זה לזה וגם לפרש סיפא דקרא כי לא תדע מה רעה יהיה על הארץ. ונראה כי הש"ך ביו"ד הלכות מילה הקשה אי נימול תוך חי אין צריך להטיף ממנו דם ברית. איך מילה דוחה שבת וכו' ע"ש ובש"א הקשה על הש"ך עדיין מי ניחא הא לאחר ח' בודאי איכא מילה ולמה ידחה שבת ימתין עד אחר השבת. ועיי"ש בגמרא דחלבי שבת שקרבים בשבת משום דכבר דחתה השחיטה ומילה היו מאחרין עד הלילה ע"ש בש"א. ונראה דלא קשה דיש לחלק בין להקדים ובין לאחר לפי דברינו דלאחר חיישינן שמא ימות משא"כ להקדים. והא דש"פ כ"י במנחות בחלבי שבת של ציבור ליכא למיחש דמייתי משא"כ במילה חיישינן שפיר. ומעתה ניחא המדרש תן חלק לשבעה זה שבת שמקדים את השבת ונפרים חלק אחד מימי השבוע קודם לה' וגם לשמונה ימי מילה הגם ששבת קדושה חמורה מ"מ מילה דוחה שבת. ולא תקשה למה ידחה השבת הלא אפשר למול אחר השבת לכן אמר הקרא כי לא תדע מה רעה יהיה על הארץ אל תתהלל ביום מחר שמא ברעה ימות ותתבטל המצוה לכן תהיה זריז ונשכר להקדים בשבת.

ח) והנה בירושלמי הקשו הלא קיימא"ן דמילה דוחה שבת ולמה ידחה הלא מילה הוא עשה דקודם הדיבור ואיך הוא דוחה שבת. ומשני שם שאני מילה דהדר אהדרי ביה קרא דכתיב ביום השמיני ימול בשר ערלתו ביום אפילו בשבת א"כ גם העשה הוא נכתב בתורה. וליישב קושיות הירושלמי נראה הואיל ומצות שבת במרה נצטוו כדאיתא בסנהדרין (דף נ"ו) מעתה שניהם מצוה מילה ומצות שבת נאמרו קודם מתן תורה וא"כ העשה דמילה דוחה שבת. ומעתה יצא לנו המאמר כאור גדולה תשובה שדוחה את לא תעשה שבתורה הגם שבכל מקום אינו דוחה עשה שהוא קודם הדיבור. ולפי דעת הירושלמי אך תשובה היא גדולה כל כך שהיא דוחה יען שהוא מוכרח לעשות תיכף לעשותה בלי עיכוב לבל לידחה אותה מזמן לזמן כאשר ביארנו. וה' ירחמנו ויקרבנו אליו ונזכה לשוב אל ה' בכל לבנו אמן.

דרוש לפרשת זכור.

וירא המן כי אין מרדכי כורע ומשתחוה לו וגו'. מדרש. תחשכנה עיניהם מראות אמר ר' איבו ארורים הרשעים שמראית עיניהם מורידות אותן לגיהנם הה"ד ויראו בני אלקים וכו' וירא חם אבי כנען וכו' אבל עיניהם של צדיקים מעלות אותן למעלות העליונים הה"ד וירא והנה שלשה אנשים וגו'. והמאמר תמוה וכי לא מצא הבדל בין צדיק לרשע כ"א זה ההפרש אתמהה.

א) דע כי המחקרים גדרו העיונים בשני גדרים עיון המעשה ועיון השכל. עיון המעשה כי במעשה המצות הדרך הנבחר שלא לבקש טעם שכלו כמאמר חז"ל בסנהדרין (דף כ"א ע"ב) אמר ר' יצחק מפני מה לא נתגלו טעמי תורה שהרי שתי מקראות נתגלו טעמן נכשל בהן גדול העולם. כתיב לא ירבה לו נשים ואמר שלמה אני ארבה ולא אסור וכתיב ויהי לעת זקנת שלמה נשיו הטו את לבבו וכתיב לא ירבה לו סוסים ואמר שלמה אני ארבה ולא אשוב וכתיב ותצא מרכבה ממצרים בשש וכו'. לכן הדרך המעולה לבל יבקש טעמי המצות כי אם יחקור בענין המצות בשכלו אזי יפול ברשת הטענות והמינות כי קצר השכל ושלם התבונה ובנקל ימעדו קרסוליו וילך בארח עקלתון כמו שנראה בעליל מכמה חוקרי זמנינו ובימי קדם כי רבים מכאובים לחוקרי הדת ובוטח בה' חסד יסובבנו. וכמאמר חז"ל אורח חיים פן תפלס נעו מעגלותיה לא תדע אמר ר' אבא בר כהנא שלא תהא יושב ומשקל מצותיה של תורה וכו' (ילקוט משלי ה' ו') ואמרו עוד חז"ל האומר על קן צפור יגיעו רחמיך משתקין אותו מפני שהוא עושה מצותיו של הקב"ה רחמים ואינו אלא גזירות מלך על עבדיו (ברכות פר"ה) הרי נראה כי אין לחקור על המצות רק להאמין כי כן גזר המלך. וזהו מ"ש הנביא ידע שור קוניהו וחמור אבוס בעליו ישראל לא ידע עמי לא התבונן. כי השור אף שהוא בעולו עושה מלאכתו וכן החמור למלאות רצון בעליו אולם ישראל לא ידעו בעליהם וקונם ולא די שאינם הולכים בגדר המעשה ועמי לא התבונן כי אף בשכלם מאנו לקיים מצות ה'. ובזה נבין ענין השמיכות פ' ציצית לפי מקומם דהנה חז"ל אמרו מקושש לשם שמים נתכוין שישראל היו אומרים כי אין המצות נוהגות במדבר עמד זה וחלל שבת כדי שימיתוהו והמקושש הלך בדרכי השכל רק מעשיו אינם רצוים כי אין אומרים לאדם חטא בשביל

שיזכה בה חבירך לזאת סמך פ' ציצית שאין בכוונתו להבין בשכל כפשוטו והזהיר וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה'. ר"ל מתוך מצות ציצית אשר הוא חוק בלא טעם פשוט כשתראו אותו אזי תזכרו את כל מצות ה' בלא להלוך בעיון השכלי. והנה בעל העיקרים מחלק בין לב ובין לבב כי לבב פירושו ראיות השכלי לכן מזהיר ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם כי עין ג"כ נקרא השכל ע"ד עיני העדה. והזהיר בלא לכת בדרכי המקושש שהלך בשכלו. רק למען תזכרו את כל מצות ה' ועשיתם אותם בעיון המעשה כעבד נאמן בעשות רצון קונו. ובזה הרשת נפל המן הרשע שהלך בדרך שכלו וכמאמר החכם אל תהי חכם בעיניך ירא את ה' וכו' ונפרש איזה פסוקים במגילה.

עשה משתה לכל שריו ועבדיו חיל פרס ומדי הפרתמים ושרי המדינות אשר לפניו. תיבת „לפניו" אינו מדוקדק ועיין במפרשי המגילה. גם הפסוק שאחר זה אחרי הדברים האלה גידל המלך אחשורוש את המן וגו' וישם את כסאו מעל כל השרים אשר אתו קשה מדוע גדלו היום מיומים. והך „אשר אתו" צריך ביאור ודי לו לומר וישם את כסאו על כל השרים. וכל עבדי המלך אשר בשער המלך כורעים ומשתחוים להמן כי כן צוה לו המלך קשה היה לו לצוות להעם להשתחוות לפני המן ומלת „לו" אינו מדוקדק. ויאמרו עבדי המלך למרדכי מדוע אתה עובר את מצות המלך מלת „אתה" קשה הכנה היה לו לכתוב מדוע תעבור את מצות המלך.

ב) ונבאר כי בתחילה נבין איך בא מרדכי בשושן הלא הוא היה מעולי ארץ ישראל כמבואר בספר עזרא ומאיזה סיבה הוא דר בשושן הבירה ויושב בשער המלך ונבאר אחד לאחד. הנה זאת ידוע ומפורסם מדרכי המלכים וכמוסיהן בעת שיתרבו עבדים המתפרצים מאדוניהם ומורדים במלכות אזי יבקשו תחבולות לגדור גדר הפירוץ ולהביט על כל אחד בעינא פקיחא לבל יבולע למלך וכאשר ירגיש המלך באחד משרי המדינות הרחוקים איזה שמץ וכתם אזי יפטור אותו ממשמרתו ויביא אותו לעיר בירת מלכותו למען יתן עינו עליו ולא יאונה לו רעה וכן יקרו ויאתיו כמה פעמים בזמנינו כן. ונראה שזה הוא מחכמת שלמה המלך ע"ה שאמר לשמעי בן גרא בנה לך בית בירושלים והיה ביום צאתך מפה ידע תדע כי מות תמות כי ידע שלמה בעת שמרד אבשלום בדויד אביו גם שמעי היה בקושרי קשר לכן ירא גם שלמה אולי ימרוד גם בו ויסית וידיח את העם לקשור עליו קשר המורדים. לכן צוה לו בנה לך בית בירושלים ותהיה תמיד לנגד עיני ואביט עליך בעינא פקיחא ואז יהיה לי שקט ושלוה ממך והיה ביום צאתך מפה אזי נחשד אתה כי תלך למרוד ולהדיח את בית ישראל כאשר הורגלת אזי תדע כי מות תמות. והנה חז"ל אמרו וכן מבואר בתרגום כי אחשורוש מלך מקודם על רנ"ב מדינות רק הם מרדו בו והשליכו את עולו מעליהם לבל יהיו תחת ממשלתו ונשאר לו רק מאה ועשרים ושבע מדינה ואחשורוש לפי דעת רב בגמרא היה מלך חכם שידע היטב נמוסי המלכות אזי נפל איזה מורא בלבו אולי גם הם ימרדו בו לכן מצא תחבולה להביא לו שר נכבד מכל המדינות וישבו אתו בעיר המלוכה למען ממנו ידע את משרי המדינה אם אוהבים אותו ואם אין וגם לשום עין תמיד עליהם. ומהסיבה הזאת הלא מבואר בספר עזרא כי הלשינו על ישראל כי מרדו בו ומשום הכי מנע מלבנות את בית המקדש לכן לקח גם בירושלים את החשוב ונכבד את מרדכי שהוא היה מגזע שאול המלך וראש לסנהדרין ואהוב אצל כל ישראל והושיבו ג"כ בין השרים למען ישגיח עליהם בעיניו ולמנוע ממנו מחשבות בני אומתו. ובזה יבא נכון ביאור הפסוק כי קשה הדבר שהמלך הזמין כל השרים ועבדים של כל קכ"ז מדינות כי הלא קצר המצע מלהשתרע לעם רב כזה בבית מלכותו רק הענין כי פרס ומדי שהיה מקום משכן כבודו בתוכם אותם הזמין למשתה כל שריו ועבדיו וגם הזמין שרי המדינות מן הקכ"ז מדינות אשר היו לפניו תמיד בעיר המלוכה וזה שכתוב וישם את כסאו מעל כל השרים אשר אתו היינו אשר היו „אתו" תמיד ומהם הגדיל את כסאו.

ג) ובזה נראה לפרש שני מאמרים מחז"ל כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם שנאמר ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי תיבת „כל" אינו ניחא והוא מיותר לכאורה. עוד אמרו חז"ל מה בקשתך עד חצי המלכות ותעש אמרו עד חצי המלכות ולא דבר שחוצץ ביני לבין המלכות מאי ניהו בנין בית המקדש ותמוה הלא אסתר לא הגידה את עמה ואת מולדתה ומה לה עם בנין בית המקדש. גם קשה למה שאל אותה דוקא במשתה היין ולא בשעת אכילה. ונבאר כי כאשר כתבנו שמרדכי היה שר וגדול בעיני כל והנה הכתוב ספר איש יהודי היה בשושן הבירה וגו' אשר הגלה מירושלים עם הגולה וגו' אשר הגלה נבוכדנצר מלך בבל ודייק הקרא כי הוא הגלה שני פעמים ולפי הנראה היה איש זקן ושבע ימים. וזהו ביאור הפסוק בתחלה כתוב לא הגידה אסתר את

עמה ואת מולדתה ואח"כ ובהקבץ בתולות שונות כתוב אין אסתר מגדת את מולדתה ואת עמה. הענין כי בתחלה נהגו עמה כדרך הרגיל בכל אנשים היינו בתחלה שואלין אותו על עמו ואם הגיד מאיזה עם הוא אזי שואלין אותו על משפחתו ועל יחוסו. וכן נהגו עם אסתר כי מתחלה שאלו אותה מאיזה עם היא ואחר כך שאלו אותה על משפחתה אך יען כי ראו כי מרדכי הזקן ושר נכבד בא בכל יום ויום לשאול את שלום אסתר אזי חשבו אותה כי היא ודאי יהודית כי לולא זאת לא הטריח אדם חשוב כמוהו לדרוש שלומה אם לא היתה מבני אומתו ולכן שאלו אותה על מולדתה והיא אסתר כחשה הכל לא הגידה את מולדתה ולא את עמה כי מרדכי צוה עליה אשר לא תגיד. והטעם למה צוה אותה לבל תגיד כי ידוע מאמר חז"ל ממוכן זה המן והוא היה מן שבעה שרים רואים פני המלך לכן ירא מרדכי מהמן הרשע אולי יודע לו כי היא מזרע שאול המלך אזי יחפש עליו עלילות ברשע אצל המלך כמו שעשה לושתי המלכה והוריד נפשה לשאול לזאת עשה לה משמרת למשמרת שגם עמה לא תגיד וממילא לא יודע לו יחוסה. ומטעם זה כאשר נתודע לו הענין של בגתן ותרש היה מחכמת מרדכי לאמר לאסתר המלכה והיה כוונתו שהיא תאמר למלך בשמה למען תמצא חן לפניו אמנם היא הגידה למלך בשם מרדכי אף כי היה נגד רצון מרדכי כי היה ירא אולי יודע הדבר למלך שהיא יהודית ע"י זאת.

ד) וזהו כוונת המאמר כל האומר דבר בשם אומרו „כל" בא הכלל לרבות שלא תאמר דוקא אם אומרו ימלא נחת בזה שאומר בשמו בזכות זה אזי יביא גאולה לעולם אבל היכא שהוא נגד רצון האומרו לא. בא הכלל ולאמר אף אם הוא נגד רצון האומרו ג"כ מביא גאולה לעולם. ויען שלא אמרה בשמה להחזיק טובה לעצמה בזכות זה באה הגאולה ומזאת נצמחה מפלת המן הרשע ימ"ש וישועה באה לנו ע"י זה. וספרה המגילה אחרי כן גידל המלך וגו' ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה ונפרש זאת דהנה ידוע כי קרובי אשתו נחשבים כקרוביו לכל דבר כדאיתא בסנהדרין (ועיין בחו"מ ס' ל"ג) ואם יש קרובים לאשת המלך אזי הם נקראים ממשפחת המלך (פירשטע) והוא במדרגה גדולה מהשרים אשר נשאם המלך כי הם נקראים עבדי המלך והמבזה אותו אזי עונשו גדול מכאשר ביזה איזה שר ונכבד. לכן חשב מרדכי כי סוף כל סוף יודע הדבר למלך כי הוא דוד אסתר יען שהוא הציל אותו ממות ע"י אסתר בודאי ירגיש אחשורוש מזאת כי היא ממשפחתו ויען כי הוא ממשפחת אסתר וקרוב הוא לה אזי אם כרע והשתחוה להמן אז זלזל והוריד כבוד המלכות שהוא השתחוה לשר אשר אינו מזרע המלוכה לכן ירא מרדכי מלהשתחות. ובזה סרה תלונות רבים כי כל הגזירה היתה מאת המן על אשר לא השתחוה מרדכי לפני המן א"כ למה עשה מרדכי כזאת ולהביא כל הכלל תחת סכנת מות אבל כאשר בארנו ניחא כי היה ירא מהשפיל כבוד המלך ומזה לא יחת לבבו אולי ימסור אותו למלך על אשר לא כרע ולא השתחוה לפניו כי ידע היטב כי המלך לא יעשה נבלה כזאת להמית איש אשר הצילו ממות ואם השנאה אשר לו על היהודים תקלקל השורה אזי יגלה כי הוא מודע להמלכה ולא נכון להשפיל לפני המן.

ה) ובאמת אם הצווי לא היה מאת המלך שיכרעו לפניו כל בכך רק המן מגודל גבהות לבו פקד על זאת והוא ינקום נקמתו באם אחד יעבור על דברו ולא יכבדהו בהשתחויה לפניו. אז היה מרדכי לא נמנע מלהיות כורע ולהשתחות לפניו אמנם הפקודה יצאה מאת המלך לבדו והעובר על הפקודה אזי נידון מאת המלך לכן עפ"י חכמה לא השתחוה לפניו כי חשב כי אין סכנה מרחפת לנגדו אם לא ישתחוה. וזה ביאר הפסוק וירא המן כי אין מרדכי כורע ומשתחוה לו כי לכל השרים אשר הם מגזע המלוכה וקרובים למלך היה כורע לפניהם ביראת הכבוד ורק „לו" אינו כורע ולא ישתחוה ובזה הוריד אותו מגדולתו להראות לעין כל כי הוא אינו מגזע מלוכה וימלא חמה. וזהו הסמיכות אחר הדברים האלה כאשר נכתב הדבר בשם מרדכי שהציל את המלך ממיתה ומזה הרגיש המלך קורבת מרדכי ואסתר לכן כאשר גידל המלך את המן וכל עבדי המלך היו כורעים ומשתחוים להמן כי כן צוה לו המלך ויען כי הפקודה היתה מאת המלך לכן ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה ע"פ החכמה. (או נפרש כאשר גידל המלך את המן ונשאו על כל השרים נתן לו שכל עבדיו יהיו כורעים לפניו באשר הוא מיוחס גדול מזרע אגג אבל לו בעצמו אמר ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה יען כי הוא הציל אותו ממות וציוה זאת את המן בפ"ע ולא גילה לו הטעם כי חושב אותו להיות קרובת אשתו. ועבדי המלך יען שלא ידעו מזאת אמרו אליו מדוע אתה תעבור את מצות המלך הוכרח לומר להם באשר הגדולה של המן הוא מפני שהוא מזרע מלוכה הנה אנכי גם כן מזרע המלוכה כי הגיד להם שהוא יהודי משבט

יהודה ועליו לא נפקד להשתחוות לפניו). ולדרכנו נפרש ויאמרו עבדי המלך אשר בשער המלך למרדכי מדוע אתה עובר את מצות המלך דקדקו מלת „אתה" הלא ידענו מכבר כי אתה אוהב למלך יען שהצלת אותו ממות ופקודתו ודאי שמרה רוחך א"כ מדוע אתה עובר את מצות המלך ויהי כאמרם אליו יום יום ולא שמע אליהם ולא הטה אזנו לדבריהם ולא כתוב שהשיב להם דבר מה ואחר כך כתוב כי הגיד להם שהוא יהודי. רק הביאור כי מרדכי לא נתן אוזן קשבת לדבריהם. ואחד מן המגידים אמר להם שהוא יהודי (כמ"ש רש"י בחומש ויוגד ליעקב אחד מן המגידים) והנה כאשר נהודע להם שהוא יהודי אזי בערה חמתם בקרבם ויגידו להמן לראות היעמדו דברי מרדכי ויען שהוא יהודי היאות לבל יעמוד דבריו. „ודברי" פי' הנהגת (אויפפיהרונג) כמו דברת בני אדם וג"כ יראו אולי יתנהגו ככה כל היהודים ויקל כבוד המן מזאת וחז"ל אמרו זה בא בפרוזבולו וזה בא בפרוזבוטו כי בימים הקודמים היה המן עבד למרדכי והמן טעה ולא ידע כוונת מרדכי מדוע ימנע מלכרוע לפניו וסבר אולי לפני שר גדול אחר כמוהו היה משתחוה לפניו רק מלפניו לא יכרע מחמת ימים הקדמונים והיה בלבו בכעס תמיד יען כי עבדי המלך הגידו לו ונוסף עוד וירא (לשון הבנה) כי הבין כי אין מרדכי כורע ומשתחוה לו רק „לו" אינו משתחוה לכן וימלא המן חמה.

ו) ואמרו במדרש תחשכנה עיניהם מראות אמר ר' איבו ארורים הרשעים וכו'. ונבאר מקודם פסוק ויבז בעיניו לשלוח יד במרדכי לבדו וכו' כי במושכל הראשון היה כוונת המן להלשין את מרדכי למלך שהוא מרד במלכות המלך. ואחר כך חשב בנפשו כי לחרפה ולבוז יהיה אם יגזול רק מרדכי לבדו ושליחות יד פירושו לשון גזילה כמו אם שלח ידו במלאכת רעהו. ולכאורה מה שייך כאן שליחות יד הלא המלך ידין אותו כי מרד בפקודתו רק דהמן ירא להלשין את מרדכי לפני המלך כי היה בספק אולי הוא ממשפחת המלכה ואף אם ילשין עליו אזי המלכה תבקש עליו ותציל אותו ויהא תוחלתו נכזבה. לכן בראשון חשב לעשות שליחות יד במרדכי לבדו בל לשאול את פי המלך וזאת ידע כי המלך לא יכעוס עליו יען כי גם הוא שונא ליהודים בתכלית השנאה כמ"ש חז"ל לבעל התל ובעל החריץ. והראיה שמרדכי עשה דבר גדול כזה שהציל את נפשו ממות ולא גמל לו שום שכר לכן חשב לעשות מעשהו זר מעשהו בלי שאלת פי המלך. אבל המן לרוב גבהות לבו הלא גם זאת לא לכבוד הוא לו שיקח את נפשו בעצמו וירא אולי יקפאו עליו בדברים כי בשביל כבוד עצמו מסר את מרדכי למיתה הלא שחוק לריעיו יהיה וזהו ויבז בעיניו לשלוח יד במרדכי לבדו (כמו בעצמו) כמ"ש נשגב שמו לבדו כי הוא בעצמו ישלח יד במרדכי דרך שליחות יד בלי פקודת המלך ודינא דמלכותא אזי יהיה נשפל כבודו מזאת ומחמת זה הבזיון נתן מרגוע לנפשו לבל לעשות עמו כלה. אך כאשר הגידו לו עם מרדכי כי יהודים הם ויכול היות כי כאשר מרדכי לא יתן לו כבוד אזי כל היהודים ימנעו מלכבדו ויסבע בזיון וקלף מכל היהודים לכן ויבקש להרוג ולאבד את כל היהודים ובתוכם יהיה ג"כ מרדכי.

ז) ובזה נבין מש"כ ויאמרו לו חכמיו וזרש אשתו יעשו עץ גבוה חמשים אמה ובבוקר אמור למלך ומאי חכמה היא זאת ולמה יעצו אותו דוקא בבוקר. וכאשר כתבנו דכל אימת המן להלשין על מרדכי היה רק משום ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי ובגמרא אמרינן מה ראתה אסתר לזמן את המן על המשתה כדי שלא יכירו בה שהיא יהודית כיון שהמן גזר להשמיד ולאבד את כל היהודים ואם היתה יהודית אזי ודאי היתה שונאה לו ולא היתה מזמינה אותו. לכן כעת יעצו אותו חכמיו ואשתו עד היום היית בספק אולי המלכה היא יהודית והיא קרובתו ועתה הנך רואה בעליל שאסתר אינה יהודית כיון שזימנה אותך. לכן עתה העת להוציא זממיך לפועל ע"פ המלך באופן זה יעשו עץ גבוה חמשים אמה שיראה לעין כל שעושה הדבר בפרסום ולא במחסך מעשיהו ובבוקר אמור למלך כי מרד במלכות ולא מלא את פקודתו ויצוה בלתי ספק לתלות את מרדכי. אבל זאת יהיה בבוקר בטרם תלך אל המשתה אמור למלך אולם אם תמתין עד המשתה אזי תתחנן אסתר מלפני המלך באשר הוא היה אומן שלה. או נאמר כי הם יעצו אותו כי אל ישאל שאלה כלל על זה ורק יעשו מקודם את העץ ובבוקר טרם תלך אל המשתה כשתבא אל המלך תאמר לו בלשון אמירה וסיפור ובקר רוח בלי התפעלות לאמר צויתי לתלות את מרדכי ושם תאמר למלך ובכאן ויתלו את מרדכי ויהיה מעשה התליה והאמירה באין כאחד ואולי אף אם לא היה המלך מצוה לעשות כן בתחילה אבל לא ידבר לך מאומה אם כבר נעשה מעשה. וזה באמת היתה חכמה מהמרשעת ולולא ה' המפיר מחשבות ערומים כי אז נהרג מרדכי חלילה אבל בהשגחת ה' היה. כי לא שמע הפעם

לצלתה ושינה מעט והלך לשאול מקודם וכ"ז הוא בהשגחת השם. ועתה נחזור לבאר המדרש כי זה כלל גדול שהכחות שנת ה' בבריאותיו הן כחות החושים וכחות השכל כולן שוין לטובה הן לכל אדם יחד ואף שאנו רואים שיגיע האחד בכח איזה חוש למעלה נשגבה מה שלא יגיע זולתו אל תחשוב שנתוסף לזה על כחו מחמת השתדלותו וחריצותו לא כן הוא רק מה שזה שמר את הכח ההוא מראש לבלתי יתקלקל וזולתו לא שמרו וע"כ נתקלקל. וכן ראיות הצדיקים לא שנתוסף בהם איזה שכלי בראיות עינם יען ראו המלאכים ושמיעת בת קול לא כן הוא רק הם עומדים על מתכונתם ושמרו את הכח הניתן להם ולא קלקלו בעצמם עיניהם מראות ברע שהלכו בעיון המעשה לא כן הרשעים שהם מטמאין את עיניהם שהם משתמשין לדבר עבירה והולכים בעיון שכלם אזי יפלו ברשת הטעות ולכן עורים הם. אבל הצדיקים יראו וישמחו וה' יאיר לנו ויביא לנו גואל צדק אמן.

דרוש לפסח.

במדרש ש"ר רבותינו אומרים הרבה מישראל לא היו מקבלים עליהם למול אמר הקב"ה שיעשו את הפסח וכיון שעשה משה את הפסח גזר הקב"ה לד' רוחות העולם ונושבות בג"ע ומן הרוחות שבג"ע הלכו ונדבקו באותו פסח שנאמר עורי צפון ובואי תימן והיה רוחו הולך מהלך ל' יום נתכנסו כל ישראל אצל משה אמרו לו בבקשה ממך האכילני מפסחך מפני שהיו עייפים מן הרוח היה אומר הקב"ה אם אין אתם נמולים אין אתם אוכלים שנאמר זאת חוקת הפסח מיד נתנו עצמם ומלו ונתערב דם פסח בדם מילה שנאמר בדמיך חיי דם פסח ודם מילה ע"כ המדרש. ודברי המדרש קשה הבנה מאד מה שגזר על ד' רוחות לנשבות בג"ע והיה רוחו מהלך ל' יום דוקא ולא פחות ויותר. אתמהה.

א) דבר ידוע ומפורסם כי השי"ת הוא אוהב ענוה. ותכונת הטובה להיות ישר באדם הוא ענוה ושפל ברך עם ריעיו ובל יתנשא במעלותיו ומדרגותיו להשתרר עליהם גם השתרר ובזה תשלם האהבה והחברה בין בני אדם כאשר יהיה הנכבד המובחר מעם נבזה בעיניו נמאס ואת רעיו יכבד ויהיה בורח מן הכבוד המדומה ולא יקפיד בבזיונו כמו שידענו מענוות שאול המלך ע"ה כמה שאמר הכתוב ובני בליעל אמרו מה יושיענו זה ולא הביאו לו מנחה ויהי כמחריש ולא ענה דבר והיתה זאת הסיבה להקים ממלכתו לשעתו. ומה טוב זה התכונה בעבודת השי"ת שהוא מביא לידי יראה כמ"ש עקב ענוה יראת ה' וכתשובת הזקנים לתלמי המלך ששאלם איך יקובל איש בפנים מאירות כל ימי מגוריו בארץ נכריה והשיבו ישמור את נפשו מלהתנשא על יושביה ויעשה שיאמינו כי כבר שער אותם שוים אליו או גדולים ממנו והלא נראה רצון אלקים את דכא ושפל רוח וגם בעת כל בני אדם נוחה הימנו. ולדרכינו נבאר גמרא גיטין (דף ל"א ע"ב) רב הונא ורב חסדא הוו יתבי חליף ואזיל גניבא עליהו אמר חד לחבריה ניקו מקמיה דבר אוריין הוא א"ל אידך מקמי פלגאה ניקו אדהכי אתא איהו לגבייהו אמר להוא במאי עסקיתו אמרו ליה ברוחות אמר להו הכי אמר ר"ח ד' רוחות מנשבות בכל יום ורוח צפונית מנשבת עם כולן וכו' ע"כ. והמאמר קשה למאד האם ח"ו ר"ה ור"ח יוציאו שקר מפיהם הלא הם עסקו רק אם לעמוד מפניו וכאשר שאל אותם במאי עסקיתו השיבו אותו ברוחות. ונראה לבאר ע"פ מה שאמרו באבות (פ"ג מ"י) הוא היה אומר כל שרוח הבריות נוחה הימנו רוח המקום נוחה הימנו וכל שאין רוח הבריות נוחה הימנו אין רוח המקום נוחה הימנו ופירש רש"י ז"ל כלומר כל מי שהוא אהוב למטה בידוע שהוא אהוב למעלה עכ"ל. א"כ לפי המאמר יען שגניבא היה בעל מחלקה ופלגאה ולא היה אהוב למטה לא היה אהוב למעלה ובזה עסקו חד אמר כיון שהוא בר אוריין אף שהוא פלגאה ניקום מקמיה ואידך אמר כיון שהוא פלגאה בידוע שאינו אהוב למעלה. והוא שאל אותם במאי עסקיתו והשיבו לו ברוחות אם רוח הבריות נוחה הימנו רוח המקום נוחה הימנו והוא לא הבין מה שאמרו לו וחשב כי הם עוסקים סתם ברוחות אמר להם הלא אמר ר"ח ד' רוחות מנשבות בכל יום וכו'. וכמדומה שראיתי באיזה ספר. מכל זאת נראה כי העיקר רק להשתדל לאהוב לכל איש ולהיות נאהב לכל אדם.

ב) וכדאיתא במגילה אמר ר' יוחנן בכל מקום שאתה מוצא גבורתו של הקב"ה שם אתה מוצא ענוותנתו דבר זה כתוב בתורה ושנוי בנביאים ומשולש בכתובים כתוב בתורה כי ה' אלהיכם הוא אלהי האלהים וכתיב בתריה עושה משפט גר יתום ואלמנה שנוי בנביאים דכתיב כי

כה אמר רם ונשא וגו' ואת דכא ושפל רוח. משולש בכתובים דכתיב סולו לרוכב בערבות ביה שמו וכתיב בתריה אבי יתומים ודיין אלמנות. וצריך להבין למה סמוכין גבורתו עם ענוותנותו ולמה בג' מקומות. אבל הענין כי כתבו המחברים שהפילוסוף אפלטון אמר שגדר אהבה הוא בהיות הנאהב הפכי מהאוהב כמו שהארץ שהיא יבשה משתוקקת למטר ומים המרטיבה וכן המוכר משתוקק אל הקונה שהוא הפכי לו המשלים ענינו וחפצו אבל הדומים ישנאו זא"ז כמו כל אומן שונא בני אומנתו. ואריסטו לעג עליו ואומר לא כן הוא כי הדמיון יוליד אהבה כאשר בעלי דת אחת יאהבו זה את זה בעבור הדמיון שביניהם ושונאים לזולתם והראיה שהביא אפלטון מאהבת ההפכי שגה בזה. כי יש אהבה מוזרת אל האוהב כאשר יאמר שזה אוהב מטעמים ואילו היה אוהבם באמת לא היה אוכלם ונקרא זאת רק אוהב את עצמו. והאהבה האמיתית היא הדבוקה בנאהב ר"ל שהאוהב אוהב את הנאהב זה הוא מצד הדמיון שביניהם כמו המלך אוהב מלך כמוהו והשר שר כמוהו ואיש הדיוט לכמוהו שאין אהבה נופלת אלא בדומים אמנם המלך אינו אוהב לאיש אדמה והוא הפכי אליו ודרך ההפכיים לשנוא זא"ז. לכן בא בעל המאמר ר"י ואמר שהאל יתברך לא כן הוא. כי הוא הפך טבע זה. כי כל כמה שהוא רם ונישא והשפלים הפכיים אליו והיה ראוי לשנוא אותם אינו כן אדרבה אוהב אותם יותר ולכן כל מקום שמצינו גבורתו וגדולתו של הקב"ה שם כתיב ענוותנותו שאוהב לדברים שפלים כדאיתא בסוטה דריש ר' עוירא ואי תימא ר"א בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת ב"ו גבוה רואה את הגבוה ואין גבוה רואה את השפל אבל הקב"ה אינו כן גבוה ורואה את שפל שנאמר כי רם ה' ושפל יראה. והורה זה בג' מקומות בתורה ובנביאים ובכתובים רמז לג' אהבות הערב והמועיל והטוב במה שהוא טוב ואדרבה להיותם שפלים אוהבם האל ית' יותר כדאמר ר"י בסוטה אמר רב יוסף לעולם ילמוד אדם מדעת קונו שהרי הקב"ה הניח כל ההרים וגבעות והשרה שכינתו על הר סיני. ובודאי היה רב יוסף נאה דורש ונאה מקיים והיה עניו במדותיו וכדאיתא בסוף סוטה אמר ר' יוסף לתנא לא תיתני ענוה דאיכא אנא. ובזה יובן מאמר בהוריות ר"י סיני רבה עוקר הרים פליגי רשב"ג ורבנן חד אמר סיני עדיף וחד אמר עוקר הרים שלחו לתמן סיני ועו"ה הי מניהו עדיף שלחו ליה סיני עדיף שהכל צריכין למארי דחיטי ואפילו הכי לא קבל עליו רב יוסף. מלך רבה עשרין ותרתין שנין כלהו שנין דרבה מלך ר' יוסף אפילו אומנא לביתו לא קרא ע"כ. ועיין ברש"י דפירש דר"י קראו ליה סיני לפי שהיה בקי כמו שנתנה בסיני ורבה קראו לו עו"ה שהיה חריף ומפלפל בתורה הרבה והיה מפרק קושיות שהיו דומים להרים. ולכאורה קשה הלא הכל נאמרו בסיני ואמאי קרו לו סיני כי אין הפרש בין פלפול למשנה. כדאיתא וידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמר אמר ר"י כל מה שהנביאים עתידים להנבאות כולם קבלו מהר סיני דכתיב את אשר ישנו פה עמנו עומד היום וגו' ואת אשר איננו פה עמנו היום וכל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש.

ג) וגם קשה מה שלחו מתם הכל צריכין למארי דחיטי מה מועיל החיטין אם אין מי שיטחן ברחיים. נקדים מ"ש המפרשים משה קבל תורה מסיני הול"ל משה קבל תורה מפי הקב"ה. ונראה לבאר ע"פ מ"ש ויאמר משה מי אנכי כי אלך אל פרעה וכי אוציא את בני ישראל מארץ מצרים וגו' וזה לך האות כי אנכי שלחתיך בהוציאך את העם תעבדון את האלהים על ההר הזה (שמות ג' י"ב) ולכאורה הוא תמוה. שיתן אות ומופת על דבר שיבא אחר זמן כי מי שאינו מאמין באמיתות הבטחון לא יאמין ג"כ כי יעבדון אלהים על ההר הזה. ונ"ל לפרש בשאמרו כי רמז לו למשה בלבת אש מתוך הסנה משאחז"ל אין הקב"ה משרה שכינתו אלא על ענוים ושפל רוח ואם הגביה את עצמו חכמתו ונבואתו מסתלקת ממנו והסנה מרמז על הענוה ואש על הגאוה שעולה מעלה. לכן וירא ה' אליו בלבת אש מתוך הסנה לומר כל המשפיל את עצמו כסנה הקב"ה מגביהו ועולה מעלה כאש והראה לו עוד שצריך לשמור נפשו אחר שעלה לגדולה שלא יסלק ענותנותו. כי אם יתגאה מסתלק ממנו והיינו והסנה בוער באש והסנה איננו אוכל שלא יכלה ויסלק את ענותנותו ולכן בחר במשה כי הוא עניו. וזהו שבחו ששבחו התורה והאיש משה עניו מאד מכל פני האדמה סיפר לנו הכתוב והאיש משה אף שהיה אחר כך לאיש גדול מ"מ היה עניו מכל אדם לכן סירב כמה פעמים בשליחותו של מקום לאמר שבחר בו ה' לבלתי לכת לפרעה להיות מלך על ישראל ולא גבה לבו ואמר מי אנכי כי אלך אל פרעה כי טענתו היה לפי איכות הדבר צריך שיהיה המוציא גדול הכמות כמו לבנות בית צריך מקבות גדולות וכשיל וקרדומות אמנם לתיקון כלי

קטן דאוי כלים קטנים. כך מושל עיר קטנה אין צריך שיושלם בכל החכמות ומעלות אמנם מושל המדינה צריך שיהיה מושלם בכל המעלות וזהו אומרו מי אנכי כי לפי גודל הענין והתכלית צריך שיהיה המנהיג והמושל אחד מגדולי אנשים או אחד ממלאכי צבאות. אמנם חז"ל אמרו (מגילה כ"ט) ע"פ למה תרצדון הרים גבנונים כי מאס הקב"ה הר תבור וכרמל ובחר בסיני לשכון עליו אף שהוא קטן מכולם משום כל מאן דיהיר הוא בעל מום ומרום וקדוש את דכא ישכון ואת שפל רוח לכן אמר לו הקב"ה וזה לך האות „לך" דוקא יען כי אנכי בחרתי לך שאתה בעיניך עניו ושפל רוח כי בהוציאך את בני ישראל ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה אף שהוא קטן שבכולם ומזה תראה ביטול טענתך. ולא שמשה רבינו היה נלכד אות ומופת לחזק את אמונתו בה' המדבר אתו אלא שהקב"ה הודיע למשה דרכיו ועלילותיו לבני ישראל. וזהו מאמר המשנה משה קבל תורה מסיני כלומר ע"י סיני שנבחר בו השי"ת ליתן עליו התורה ומזאת ראה כי הקב"ה אוהב את הקטן ושפל ומזה קבל עליו לקבל את התורה יען כי חשב כי גם הוא קטן שבכולם והקב"ה בוחר בקטן ולכן ניאות לו ליתן התורה על ידו.

ד) וזאת ידוע כי רב יוסף הוא היה בעל מדות טובות ועניו ושפל רוח יותר מכל החכמים. לכן היו קורין לרב יוסף סיני ולרבה עוקר הרים וכזה פליגי רשב"ג ורבנן איזה מהן הוא נבחר להנהגת הציבור אם מופלג במדות או מופלג בפלפול התורה ולא היה בידם להכריע עד אשר דשלחו מתם דסיני עדיף. כי מדת הענוה והשפל כסיני ובעל מדות הוא עדיף יותר יען שהוא איש כלל שכל הכוללות העם נהנים ממנו והוא הנמנה על הכלל לתועלתם צריך שכולם יהנו ממנו והמדות הם כמו חיטים שכולם אוכלים פת חיטים ונהנים ממנו כך מהחכמה ילמדו החכמים ומהמדות טובות ילמדו כל העולם והכל צריכין למארי דחיטי. אמנם פלפול אין נהנים ממנו רק הלומדים והחכמים והם כמרגליות וכפנינים אשר לא יהנו מהם רק העשירים. ורב יוסף מרוב ענותנותו הכיר מעלת החכמה והפלפול והחריפות למעלה יתירה ולא קיבל עליו את המשרה אף שנתנו לו הממשלה לא קבל יען שהיה מחזיק את השני את רבה לגדול ממנו ולא נהג מן שררה אפילו אומנא לביתו לא קרא והרמ"ה פירש כי מזכות זה לא חלה שום אחד מביתו עדי יצטרך לקרוא לאומן רופא להקיז דם. וזהו מוכיח מדברי משה רבינו ע"ה ה' מסיני בא וזרח משעיר למו הופיע מהר פארן ואתא מרבבות קודש מאי בעי בשעיר ומאי בעי בפארן ודרשת חז"ל ידוע שהחזיר הקב"ה על כל אומה ולשון (עיין בדרושנו לעיל) ולפי דברי חז"ל קשה למה הזכיר רק שעיר ופארן.

ה) אמנם משה רבינו הגיע לנו לומר שהצדיקים אם הם שפלים ונכנעים לפני הקב"ה הם חביבים לפניו ודבר זה נלמוד א) מסיני שהניח הקב"ה כל ההרים הגבוהים והנשאים ובחר בסיני הנמוך והשפל שבכולם. ב) וכן וזרח משעיר למו וקודם סיני ג"כ מזרח אורינו בעולם היה זה המדה מאת הקב"ה משעיר שעשיו היה איש שעיר ורם וגבור ומתנשא ויעקב היה איש תם יושב אוהלים ושפל ובחר הקב"ה ביעקב ואוהב את יעקב ואת עשיו שנאתי. ג) וזאת הופיע זה זמן קודם היינו מהר פארן דהיינו מזמן ישמעאל שהוא היה האח הגדול וידו בכל ומתנשא ויצחק היה הקטן ובחר ביצחק וכן אתא מרבבות קודש כי גם אצל קבלת התורה איתא בגמרא (שבת פ"ח) ששאלו המלאכים מה לילוד אשה בינינו והכונה לפי דרכינו ששאלו כי לענין גדול כזה כתיבת התורה לעם ישראל ראוי שיקח אחד ממלאכי ה' צבאות לממוצע וזהו אומרים מה לילוד אשה בינינו בין מתנה ישראל למתנה שכינה. והיתה תשובתו לקבל את התורה בא לא בלבד שיהיה הוא הממוצע כ"א שיקבלנה עד שהתורה נקרא על שמו תורת משה ויורד מהמלאכים הגבוהים והרמים לשכון כבוד עם התחתונים והשפלים ומימינו אש דת למו לישראל ואף חובב עמים כל קדושיו הם בידיך והם תוכו לרגליך והם נכנעים ושפלים ונרמסים תחת רגליך וכו' וכמאמר דוד המלך ע"ה אודך ה' כי עניתני יען כי הענוה שלי היא סיבה ותהי לי לישועה.

ו) (ואגב אבאר מאמר הגמרא בברכות שהיה דוד המלך אמר כל מה שאני עושה אני נמלך במפיבושת רבי ואמרתי לו יפה דנתי יפה חייבתי ולא בושתי מאי קרא דכתיב ואדברה בעדותיך נגד מלכים ולא אבוש תנא לא מפיבושת שמו אלא איש בושת שמו ולמה נקרא שמו מפיבושת שהיה מבייש פני דוד בהלכה (ברכות דף ד') וקשה דברים הללו אין שייכות וקישור להדברים של מעלה. ונראה דלכאורה קשה מאי דכתיב ואדברה נגד מלכים ולא אבוש דמנה יליף הגמרא שהיה דוד שואל תמיד אם יפה דן יפה חייב כי אין הכרעה לומר אם היה קודם הפסק או אחר הפסק ומנליה

להתנא להכריע שהוא שאל לו אחר גמר דין דהכי משמע לשנא דגמרא יפה דנתי משמע שאחר פסק דין מדלא קאמר יפה אני מחייב אלא חייבתי וא״כ מגליה להתנא הא. להכי הביא הברייתא תנא לא שפיבושת אלא איש בושת שמו אלא שהיה מבייש פני דוד בהלכה ואת מוכרח להיות לאחר פסק דין. דאי קודם פסק דין וא״ל רבו שלא יפה עושה א״כ יוכל לחזור ולא יצטרך להתביים אלא נראה אחר המעשה שלו ולא היה מתביים יען שהיה בו מדת הענוה). לכן נבחר להיות לראש ונגיד על ישראל נמצא כי הקב״ה הוא אוהב רק מדת ענוה ושפלות ולכן כשעלה ברצונו לדבקם אליו ולקרבם וליתן להם את תורתו הטהורה קודם זה הכניסם למצרים לעבוד אתם בחומר ובלבנים ויושפלו ויוכנעו ומתוך כך יזכו לדבוק בה׳ ית׳ ולכן היו מביאין העומר בפסח משעורים שהוא מאכל בהמה שישפיל לבם. אמנם בחג השבועות היו מביאין שתי הלחם מחטים שכבר קבלו את התורה והיו בגדר אנשים ועל נתינת להם ארץ חמדה בחג הסוכות היו מביאין קרבן ראיה וחגיגה ובעת שאין אנו יכולין לקיים להביא קרבן ושתי הלחם אנו עושין נדבת הצדקה ליתן להעניים אשר הם נכנעים ושפלים ואהובים לפניו י״ת. וכמו שאמרה תורה **שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך לפני ה׳ אלהיך בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות ולא יראה את פני ה׳ ריקם איש כמתנת ידו כברכת ה׳ אלהיך אשר נתן לך**. וקשה לכאורה דבאומרו איש כמתנת ידו ודאי שלא יראה פניו ריקם. ב) מהו אומרו כמתנת ידו הול״ל איש מתנת ידו. אמנם הכונה לומר ההפרש בין ההולך להקביל פני מלך בשר ודם להולך להקביל פני מלך מלכי המלכים הקב״ה. כשהולך לראות פני המלך הנה הוא יראה את המלך והמלך אפשר שאין רואה אותו אבל האל ית׳ יראה את כל זכורך האל ית׳ רואה אותו והוא נראה אליו והוא אינו רואה אותו ית׳. וההפרש הב׳ שבא בידים רקניות אבל ההולך להקביל פניו ית׳ **ולא יראה את פניו ריקם** אלא האדם נותן כפי ערכו עשיר בשורו ועני בתרנגולתו ודל בביצתו באופן שהאיש נותן כמתנת ידו והאל ית׳ נותן כפי ערכו כברכת ה׳ **אלהיך** וכפי יכולתו אשר נתן לך כן כמה פעמים. ובאופן שהאיש הישראלי הנותן צדקה אינו נקרא נותן רק נותן במקרה ולוקח ומקבל בעצם שהוא נותן פשוט אחד ומרויח כמה פשוטים כדכתיב **ויקחו לי תרומה** ולא אמר „ויתנו לי תרומה" להורות שאדרבה הנותן לוקח ומקבל. ובזה יובן כוונת התנא באומרו ר׳ אלעזר איש ברתותא אומר **תן לו משלו שאתה ושלך שלו וכן בדוד הוא אומר כי ממך הכל ומידך נתנו לך** והמאמר צריך הבנה. אמנם דע לך בעת שאתה נותן לו אדרבה אתה לוקח משלו וזהו תן לו שדע לך שאתה לוקח משלו ואם תאמר אם האל ית׳ אוהב עניים למה אינו מפרנס הוא עצמו וכשאלת טורנסרופוס לכן אמר כי אתה ושלך שלו ורוצה לזכות אותך ואת ממון שלך על ידי הצדקה. וכן הב׳ חלוקים אמר דוד אם לומר למה אין האל ית׳ מפרנס העניים אלא לזכות לנו ואת ממונו לכן אמר כי ממך הכל האדם וממונו ואתה רוצה לזכותם. ואם לחלוק הב׳ שהנותן אדרבה לוקח הוא אמר ומידך נתנו לך ר״ל מידך לוקחים הנותנים לך שהשם ית׳ רוצה לזכות את ישראל ומבקש צדדין כמו שביקש להם במצרים שראה שהיו בלא מצות וצוה להם שיקחו להם קרבן פסח וישחטו אותו ויתנו מן הדם על המשקוף ועל ב׳ המזוזות וכדכתיב והיה הדם לכם לאות על הבתים אשר אתם שם. ובמכילתא **אמרו והיה לכם לאות ולא לי לאות לכם לאות ולא לאחרים לאות** ורצה דאמרו חז״ל שבזכות ב׳ דברים נגאלו ישראל ממצרים בשביל דם פסח ודם מילה שהכונה שהדם פסח הוא זכרון מזכיר זכות יצחק שפשט צוארו להשחט כקרבן פסח ודם מילה זכרון למילת אברהם אע״ה לעת זקנתו. וזה הזכות הוא לכם ולא לאחרים לאות כמו שיש דברים בתורה הק׳ אות על דברים אחרים כמו השבת שהוא אות על עולם שכולו שבת שמי שטרח בערב שבת יאכל בשבת וכמו שנבין בזה פ׳ המן ויהי ביום הששי לקטו לחם משנה וגו׳ ראו כי ה׳ נתן לכם את השבת על כן הוא נותן לכם לחם יומים וגו׳. ואבוא אל הביאור כי הנה נשיאי העדה המה ראו כן תמהו למה לקטו לחם משנה ביום הששי דמה יהיה בכך שירד המן על פתחיהם בשבת וילקטוהו לכך באו ויגידו למשה אולי יאמר להם טעמו של דבר. אמר להם משה עתה תבינו למה הכפיל השי״ת שבת שבתון יען זה השבת הוא אות וסימן על שבת אחרת לעולם שכולו שבת ומי שהכין בערב שבת יאכל בשבת כן מי שהכין בעוה״ז יאכל בעולם הבא כי העיקר תענוג הוא לעולם הבא לעולם שכולו טוב.

ז) נחזור לדברי המדרש שהתחלנו כי מצות הפסח הוא לאות שהם מובטחים בה׳ ולא יראו מהמצרים ושחטו את פסחם לעיניהם והדם נתנו על המשקוף ועל המזוזות להראות לעין כל כי לא יפחדו ולא ייראו מהמצרים ומצות

מילה עיין באלשיך שכתב כי מצות המילה איננה כשאר מצות אשר אף אם אחד עובר על מצוה מהמצות אעפ"כ בשם ישראל יכונה ולא כן מצות המילה בהעבירו חותם מלכו מעליו אינו בכלל ישראל כלל והשי"ת אמר כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים להיות לעבדים רק לקבל אדנותו עליהם. בעת היתה הפקודה והמצוה הראשונה שיחתמו את עצמן באות ברית קודם גושפנקא דמלכא. אך כי מבואר במדרש כי רבים לא רצו לשמוע אל משה להמול את בשרם ולהכנע תחת הש"י ולמשך מע"ז לכן צוה משה לעשות את הפסח וגזר הקב"ה לד' רוחות העולם ונדבקו בפסחו של משה היינו כי הם תאבו להנות מטעם מפסח כמאמר חז"ל מפני מה תבשיל של שבת ריחו נודף וכו' ונפשם יצא מגודל הריח וריחא דבשרא קשה (יומא כ"ט א') עד שהיו מסוכנים מזה ואמר להם משה כך אמר לי הקב"ה כל בן נכר לא יאכל בו כל עבד איש מקנת כספו וגו' מיד נתנו עצמם ומלו ונתערב דם פסח בדם מילה. ובזה אשים קנצי למלין בחלות פני אל יעשה מאלה הניסים ויקריבנו הכהן אליו שהוא האל ית'. בעגלא ובזמן קריב אמן.